Vie per Bisanzio

VIII Congresso Nazionale
dell'Associazione Italiana
di Studi Bizantini

Venezia, 25-28 novembre 2009

a cura di
Antonio Rigo, Andrea Babuin
e Michele Trizio

tomo secondo

edizioni di pagina

© 2012, Pagina soc. coop., Bari

È vietata la riproduzione, con qualsiasi
mezzo effettuata, compresa la fotocopia.
Per la legge italiana la fotocopia è lecita
solo per uso personale *purché non danneggi*
l'autore. Quindi ogni fotocopia che eviti
l'acquisto di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo di trasmettere
la conoscenza. Chi fotocopia un libro,
chi mette a disposizione i mezzi
per fotocopiare, chi favorisce questa
pratica commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Per informazioni sulle opere pubblicate
e in programma rivolgersi a:

Edizioni di Pagina
via dei Mille 205 - 70126 Bari
tel. e fax 080 5586585
http://www.paginasc.it
e-mail: info@paginasc.it

facebook account
http://www.facebook.com/edizionidipagina

twitter account
http://twitter.com/EdizioniPagina

Indice

TOMO SECONDO

SILVIA RONCHEY
Volti di Bessarione 537

SUSY MARCON
Restauri bessarionei nei manoscritti marciani 549

CHIARA BORDINO
I Padri della Chiesa e le immagini nella *Refutatio et Eversio*
di Niceforo di Costantinopoli 571

DANIELA BORRELLI
La funzione del prologo nel *Commento a Daniele* di Teodoreto di Cirro 591

DONATELLA BUCCA
Per un'edizione critica del *Commentario ai XII Profeti* di Teodoreto di Cirro 607

MARIA TERESA RODRIQUEZ
Riflessioni sui palinsesti giuridici dell'area dello Stretto 625

CRISTINA ROGNONI
L'edizione dei documenti privati greci dell'Archivo Ducal de Medinaceli.
Il dossier di Valle Tuccio (Calabria sec. XII-XIII) 647

VERA VON FALKENHAUSEN
I documenti greci del fondo Messina dell'Archivo General de la Fundácion
Casa Ducal de Medinaceli (Toledo) 665

ANNACLARA CATALDI PALAU
Un manoscritto di Simeon Uroš Paleologo 689

ADALBERTO MAINARDI
Le formule della preghiera esicasta nella tradizione russa antica 707

MARCO SCARPA
La tradizione manoscritta slava delle opere contro i latini di Gregorio Palamas 733

ANNA-MARIA TOTOMANOVA
Giulio Africano e la tradizione storiografica slava 749

SALVATORE COSTANZA
Libri, cultori e pratica della mantica. Per un bilancio della circolazione di idee e testi della divinazione in età comnena e paleologa 751

ANNA MARIA IERACI BIO
Giovanni Argiropulo e la medicina, tra l'Italia e Costantinopoli 785

MICHELE TRIZIO
Eliodoro di Prusa e i commentatori greco-bizantini di Aristotele 803

MARIELLA MENCHELLI
Giorgio Oinaiotes lettore di Platone. Osservazioni sulla raccolta epistolare del Laur. San Marco 356 e su alcuni manoscritti dei dialoghi platonici di XIII e XIV secolo 831

DAVIDE BALDI
Etymologicum Symeonis: tradizione manoscritta ed edizione critica. Considerazioni preliminari 855

CLAUDIO BEVEGNI
Osservazioni sui manoscritti dei *Moralia* di Plutarco utilizzati da Angelo Poliziano 875

VINCENZO RUGGIERI
Levissos (?): un caso di topografia urbana in Licia 883

GIOVANNI GASBARRI
Gli avori bizantini del Museo Civico Medievale di Bologna. Arte, collezionismo e imitazioni in stile 903

MAURO DELLA VALLE
Questioni intorno alla porfirogenita Zoe 919

SILVIA PEDONE
«Souvenirs d'une grandeur qui ne s'efface pas». La Santa Sofia di Giustiniano in alcuni disegni di Charles Texier 939

TOMMASO BRACCINI
Tra aquile e campane: araldica bizantina dopo la caduta di Costantinopoli 963

MARINA CAVANA / DANIELE CALCAGNO
La Croce degli Zaccaria da Efeso a Genova (secoli IX-XIII) 975

Simona Moretti
I colori della fede: icone a smalto e a mosaico tra X e XIV secolo 997

Livia Bevilacqua
Basilio *parakoimomenos* e i manoscritti miniati:
impronte di colore nell'Ambrosiano B 119 sup 1013

Cecilia Pace
Dossier su san Nilo Erichiotes 1031

Mario Re
Note per un'edizione delle recensioni greche del martirio di san Vito 1039

Abstracts 1053

Vie per Bisanzio

Tomo secondo

Silvia Ronchey

Volti di Bessarione

Lo spunto ad occuparmi della figura di Bessarione è stato veneziano: la mostra su *Bessarione e l'Umanesimo*, che si è tenuta nel 1994 alla Biblioteca Marciana e al cui catalogo ho a suo tempo contribuito con un saggio sugli scritti giovanili del Niceno contenuti nel suo autografo Marc. gr. 533[1].

Ulteriori ricerche su Bessarione mi hanno in seguito portato a occuparmi della sua iconografia e delle opinioni degli storici e degli storici dell'arte riguardo ad essa. In alcuni scritti ho cercato di individuare tra i molti, difformi, spesso contraddittori 'volti' del Niceno che ci restituisce la storia dell'arte del Quattro e Cinquecento (e in qualche caso anche quella più tarda), i più attendibili[2].

La definizione di attendibilità, nelle circostanze determinate dalla peculiare 'fortuna' di Bessarione in Occidente, è peraltro complessa e non mi attarderò a chiarirla, avendo già cercato di farlo quanto possibile in quei pochi scritti. Mi limiterò a ricordare che, stando alle premesse poste, i volti più affidabili di Bessarione, fra quelli attestati dai suoi ritratti superstiti, sembrano esserci forniti dalla *lignée* che si snoda attraverso le corti in cui operò di più e meglio, specie, appunto, in vecchiaia: la corte pontificia, che ci restituisce il nobile quanto attendibile profilo scolpito, lui vivente, da Paolo Romano nel bassorilievo funebre di Pio II[3]; la corte aragonese di Napoli, da cui proviene il ritratto miniato di

[1] S. Ronchey, *Bessarione poeta e l'ultima corte di Bisanzio*, in *Bessarione e l'umanesimo*, Catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 27 aprile - 31 maggio 1994), a cura di G. Fiaccadori, Napoli 1994, pp. 47-65

[2] Cf. S. Ronchey, *L'enigma di Piero*, Milano 2007[2]; Ead., *Bessarion Venetus*, in *Philanagnostes. Studi in onore di Marino Zorzi*, a cura di C. Maltezou – P. Schreiner – M. Losacco, Venezia 2008, pp. 375-401; Ead. *Il volto giovanile di Bessarione*, in *Le rotte dei misteri*, a cura di L. Leodei, Mazara del Vallo 2008.

[3] B. vi è raffigurato in preghiera, di fronte a Enea Silvio colto nell'atto di deporre la reliquia della testa di sant'Andrea sull'altare di San Pietro. Siamo nel 1462, B. ha superato quei cinquant'anni che dovevano avergli inflitto, secondo gli storici dell'arte, un devastante *coup de vieillesse*. Ciononostante il suo viso, sebbene rugoso e scavato, è, anche qui, ancora bello. In parte, di nuovo, per la non consonanza con il ritratto di Bellini, in parte forse per la già in altra sede da me rilevata idiosincrasia a concedere carisma all'aspetto fisico del cardinale bizantino, la maggioranza degli storici dell'arte ha giudicato anche il ritratto di Paolo Romano «completamente disattento alle specificità fisionomiche di B.». Eppure lo

Gioacchino de Gigantibus per il codice dell'*Adversus calumniatorem Platonis*, uno dei pochi apparsi degni di attenzione a una maggioranza di studiosi e peraltro ben sovrapponibile al precedente[4]; la corte urbinate, l'ultima, quella che avrebbe dovuto accoglierlo se una morte peraltro annunciata non lo avesse raggiunto sulla via del ritorno dalla missione in Francia[5].

scultore favorito di Pio II era noto per l'impressionante precisione con cui incideva i lineamenti dei soggetti che il papa gli commissionava: si pensi alle effigie di Sigismondo Malatesta, destinate ad essere pubblicamente bruciate all'atto della sua scomunica, che, secondo le fonti, erano somigliantissime: Paolo Romano «realizzò l'opera con tanta maestria che sembrava di vedere Sigismondo vivo», come è narrato anche da Pio II: E.S. Piccolomini, *I Commentarii*, a cura di L. Totaro, I-II, Milano 1984, VII 11, pp. 1448-50; cf. V. Leonardi, *Paolo di Mariano Marmoraro*, «L'Arte» s. III, 34 (1900), pp. 86-106, p. 263. Ma gli studiosi suppongono che stavolta Paolo Romano sia stato «poco incline a indugiare su dettagli di questo genere»: sia perché il profilo di B. faceva parte di «un complesso narrativo più ampio», sia perché sarebbe stato «eseguito e ritoccato sotto diverse mani»; questi 'ritocchi di più mani' renderebbero il profilo del bassorilievo di Paolo Romano non probante per F. Lollini, *L'iconografia di Bessarione: Bessarion pictus*, in *Bessarione e l'umanesimo*, p. 279; tale mostra di ritenerlo anche C. Ginzburg, *Indagini su Piero*, Torino 1994[4], p. 79; «incertezze interpretative» emergono perfino secondo C. Bianca, *Il ritratto di un greco in occidente*, in Ead., *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma 1999, p. 165. Ci sembra lecito affermare invece che l'espressività dei tratti da un lato, dall'altro il confronto con l'evidente realismo degli altri personaggi del gruppo, in particolare con i lineamenti ben noti di Enea Silvio o anche con quelli, ad esempio, di Nicola Cusano, provino la raffigurazione di Paolo Romano, se anche rimaneggiata, sicuramente attendibile.

[4] Il medaglione dell'*Adversus calumniatorem Platonis* si trova nel ms. Lat. 12946 della Bibliothèque Nationale di Parigi, al f. 29r. Il codice fu miniato da Gioacchino de Gigantibus tra il 1472 e il 1476. Per la datazione cf. J. Ruysschaert, *Miniaturistes "romains" à Naples*, in T. De Marinis, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona. Supplemento*, Verona 1968, pp. 272-273; Ginzburg, *Indagini su Piero*, p. 102, n. 60; Lollini, *L'iconografia di Bessarione*, p. 279; Bianca, *Il ritratto di un greco in occidente*, p. 163, che ritiene la miniatura eseguita solo dopo la morte di B. Nella miniatura, che incornicia l'*incipit* del codice fatto eseguire a Napoli da B., sono raffigurati il cardinale Niceno e re Ferdinando d'Aragona, entrambi di profilo. Il circolo umanistico aragonese, da cui fu espresso il codice e cui apparteneva il suo miniatore, fu frequentato sino all'ultimo da B. e al suo interno si poteva avere dunque un'idea precisa e di prima mano delle sue fattezze, contrariamente a quanto ritiene Lollini, p. 279. Sulle frequentazioni napoletane di B. cf. G. Pugliese Carratelli, *L'immagine della "Bessarionis Academia" in un inedito scritto di Andrea Contrario*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» 7 (1996), pp. 799-813; Id., *Bessarione, il Cusano e l'umanesimo meridionale*, «La Parola del Passato» 53 (1998), pp. 201-225. Che questa sia l'unica miniatura ad avvicinarsi a quelle che dovevano essere le sembianze senili di B. è concluso già, per diversa via, da Ginzburg, *Indagini su Piero*, pp. 79 e 81; *contra*, come si è detto, Lollini, *L'iconografia di Bessarione*, p. 279, che però sottovaluta i rapporti tra B. e il circolo aragonese di Napoli.

[5] Ufficialmente per dissenteria, in realtà per avvelenamento secondo quanto pare doversi evincere dalla biografia orsiniana, attinta a un'opera perduta di Giano Lascaris: B. Orsini, *La verità essaminata, intorno al ramo più principale dell'imperial albero Comneno, historico e genealogico* [...], in *Le glorie cadute dell'antichissima, ed augustissima famiglia Comnena, da' maestosi allori dell'imperial grandezza, ne' tragici cipressi della priuata conditione* [...], *cauate dal buio dell'obliuione alla luce del mondo dall'abbate don Lorenzo Miniati, seconda impressione corretta*, Venetia 1663; il brano che concerne la morte di B. si legge a p. 97: vd. T. Braccini, *Bessarione Comneno? La tradizione indiretta di una misconosciuta opera storica di Giano Lascaris come fonte biografico-genealogica*, «Quaderni di Storia», 65 (2006), in part. pp. 99-102; la questione del possibile avvelenamento di B. è discussa più ancora in dettaglio in T. Braccini, *Bessarione e la cometa*, «Quaderni di Storia», 67 (2008), pp. 37-53. Le notizie scoperte da Braccini nell'opera di Lascaris vengono oggi a integrare e corroborare quelle delle memorie manoscritte di casa Dandolo contenute nel Marc. it. VIII, 2452 [= 10551] (la segnatura esatta, sino ad oggi trascritta curiosamente in modo erroneo dai più autorevoli repertori, come quello di Gian Albino Ravalli Modoni, ci è stata recentemente fornita per via epistolare dall'infallibile acribia e immancabile cortesia di Marino

La cerchia dell'ultimo, fedele amico e protettore di Bessarione, Federico da Montefeltro, ci restituisce almeno due, se non tre, immagini di Bessarione significativamente coerenti, nella fisionomia, con le due sopra menzionate: quella, quasi speculare al profilo del codice aragonese, eseguita intorno al 1472 da un pittore ancora non identificato con certezza ma di sicuro rilievo, nello stendardo della Confraternita di San Giovanni Battista[6]; e, per diretta committenza di Federico, il ritratto certo di Pedro Berruguete[7] e quello possibile di Giusto di Gand[8].

Zorzi, insieme alla riproduzione delle parti di maggiore interesse bessarioneo). Secondo questa fonte, Bessarione sarebbe morto avvelenato insieme a Dandolo stesso, per mano di uno dei servitori di quest'ultimo. Ma gli storici, ad eccezione di Mercati (S.G. Mercati, *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti*, Roma 1925, rist. 1973, p. 72), non avevano mai dato credito a questa versione dei fatti (cf. H. Vast, *Le Cardinal Bessarion*, Paris 1878, p. 431, n. 431) fino all'apparizione dei lavori di Braccini.

[6] Lo stendardo, esposto a Palazzo Ducale, è stato da poco portato all'attenzione degli studiosi da Sergio Feligiotti. L'identificazione con B. del personaggio con barba bianca, in abito da cerimonia, ritratto alla sinistra di Federico da Montefeltro con accanto, secondo l'ipotesi di Feligiotti, Zoe Paleologina (il cappello frigio è da lui considerato un'insegna regale come l'abito rosso), forse in occasione del suo ultimo soggiorno urbinate (aprile-maggio 1472), si deve a sua comunicazione epistolare, ed è stata per la prima volta accolta pubblicamente da Lorenza Mochi Onori nell'intervista a Lara Ottaviani apparsa sul «Resto del Carlino» del 24 gennaio 2007. Sull'opera è al lavoro Agnese Vastano, alla cui cortesia dobbiamo la foto qui riprodotta, e che teniamo a ringraziare, come del resto, e ancor più, lo stesso Feligiotti, che in un'ulteriore comunicazione ci ha espresso l'opinione che l'autore possa essere Lorenzo da Viterbo (il personaggio col tocco rosso sulla sinistra gli sembra «Perotti, che da Viterbo era già stato cacciato ma sicuramente contava ancora qualcosa»), pittore abile, in Santa Maria della Verità a Viterbo, nel cogliere gli aspetti caricaturali dei personaggi (sempre secondo Feligiotti, accanto a Etiopi, Armeni e rappresentanti di altre chiese che firmarono l'Unione, sarebbe rappresentata l'Accademia Bessarionea). A tutt'oggi, comunque, l'ultimo testo pubblicato cui fare riferimento è la scheda contenuta in *Il Rinascimento a Urbino. Fra' Carnevale e gli artisti del palazzo di Federico* (Urbino, 20 luglio-14 novembre 2005), a cura di A. Marchi – M.R. Valazzi, Milano 2005, pp. 185-189.

[7] La verosimiglianza del B. di Berruguete, già difesa da T. Gouma-Peterson, *Piero della Francesca's Flagellation: an Historical Interpretation*, «Storia dell'Arte», 27 (1976), pp. 230-233, è oggi confermata dai risultati degli esami stratigrafici e di microfluorescenza X, delle foto a infrarossi, delle riflessografie e naturalmente delle radiografie, usati da Nicole Reynaud e Claude Ressort nel loro fondamentale studio sull'argomento, dopo i restauri condotti alla fine degli anni Ottanta dal Service de Restauration des Peintures des Musées Nationaux: N. Reynaud - C. Ressort, *Les portraits d'hommes illustres du Studiolo d'Urbino au Louvre par Juste de Gand et Pedro Berruguete*, «Revue du Louvre», 1 (1991), pp. 82-114. Il B. di Berruguete è simile non solo a quelli di Gioacchino de Gigantibus e dell'artista che dipinse lo stendardo urbinate, entrambi databili al 1472, ossia a poco prima o poco dopo la morte del Niceno, ma anche al profilo, precedente, di Paolo Romano: se quest'ultimo è meno accattivante, sono sovrapponibili al ritratto di Berruguete non solo la forma e la lunghezza della barba, ma l'atteggiamento delle labbra, il taglio dei grandi occhi cerchiati e delle sopracciglia, le guance scavate, le rughe ai lati del naso, che non è deforme né gonfio in punta come in Gentile Bellini, ma arcuato, anche se, a causa vuoi dei rifacimenti, vuoi dell'età, meno di quello di Berruguete (e di Gioacchino de Gigantibus e dello stendardo).

[8] Come ha notato P. Zampetti, *Pittura nelle Marche*, II. *Dal Rinascimento alla Controriforma*, Firenze 1989, p. 84, presenta lineamenti simili al B. di Berruguete ed è forse identificabile proprio con B. anche il personaggio orientale barbuto che si trova vicino a Federico da Montefeltro nel dipinto commissionato per l'altare della chiesa del Corpus Domini nel 1473 dal duca in persona, che vi si fece ritrarre insieme ai suoi intimi e familiari, tra cui il figlio prediletto Guidobaldo, e in cui l'occasione liturgica, propria della Chiesa occidentale, si mescola deliberatamente all'iconografia bizantina. L'opera, come attestano i documenti di pagamento, fu iniziata nel febbraio del 1473, tre mesi dopo la morte di B.; ma nulla impedisce che, come del resto in seguito Berruguete, Giusto di Gand abbia attinto per raffigurarlo sia a una

Sono tutte immagini senili. Non mi addentrerò nella problematica, ancora più complessa, delle immagini giovanili. Ne conosciamo poche, e queste poche non sono state per lo più, fino a poco tempo fa almeno, considerate dagli studiosi[9]. Tra le possibili eccezioni, la più rilevante fa capo alla *lignée* dei disegni di Pisanello conservati al Louvre e a Chicago[10], da cui verosimilmente derivano da un lato le immagini dei delegati bizantini al concilio di Firenze consegnateci da Filarete nei rilievi bronzei della porta di San Pietro[11] e da Piero della Francesca negli affreschi di Arezzo[12], nonché forse alcune miniature contenute nella Bibbia di Borso d'Este, come ad esempio quella raffigurante il 'dottore al seguito del profeta Esdra' al f. 210r, ben raffrontabile al tipo del dignitario bizantino di quei modelli[13]; d'altro lato l'immagine che Piero stesso ci ha presumibilmente lasciato di Bessarione in veste di dignitario ecclesiastico bizantino nella Flagellazione di Urbino: un ritratto identificato con Bessarione già da Kenneth Clark, Marylin Aronberg Lavin, Thalia Gouma-Peterson, Carlo Ginzburg[14]. Non posso, infine, non menzionare qui la recentissima ancorché discussa ipotesi secondo cui Piero ci avrebbe lasciato almeno un'altra immagine, senile stavolta, del Niceno, nella cosiddetta Pala di Lisbona, che lo raffigurerebbe nei panni di sant'Agosti-

documentazione iconografica, fornitagli da Federico, sia alle memorie visive della corte, sia infine alla propria memoria stessa: è possibile che l'autore del dipinto fosse presente a Urbino già nel 1472, quando B. vi fece tappa nel suo viaggio per la Francia: vd. Ronchey, *L'enigma di Piero*, pp. 260-63, con note e bibliografia nel *Regesto Maior*.

[9] In particolare si possono segnalare alcune miniature: quella del Marc. Membr. 53 (G. Fichet, *Rhetorica*), f. 1 (1471); quella del Vat. Lat. 3586 (Bessarione, *Epistolae et orationes de arcendis Turcis*), f. 1r (1471); quella del Par. Lat. 12947, f. 11. Forse identificabili con il cardinale alcuni dei vari Girolami presenti nella Bibbia di Borso d'Este: v. in part. I, f. 270v, e II, f. 190r; per un primo tentativo di analisi di queste e altre immagini vd. Ronchey, *Il volto giovanile di Bessarione.*

[10] Parigi, Louvre, Cabinet des Dessins: Pisanello, disegno Inv. MI 1062 recto; Chicago, Art Institute, disegno Inv. 1961.331 recto.

[11] Città del Vaticano, Basilica di San Pietro: Filarete, rilievi bronzei del portale (*Giovanni VIII e il suo seguito salpano da Costantinopoli*; *giungono a Ferrara e rendono omaggio al papa*; *sessione conciliare a Firenze*; *partenza per Costantinopoli*).

[12] Arezzo, chiesa di San Francesco: Piero della Francesca, *Verifica della Vera Croce*; *Esaltazione della Croce: il corteo dell'imperatore Eraclio*.

[13] Modena, Biblioteca Estense, lat. 422, f. 210r. La tenuta dello scriba che segue Esdra appare coincidere con quella designante i dignitari bizantini al concilio di Ferrara; il copricapo e il vestito ampio, fermato da una cintura, sono ben confrontabili con quelli del personaggio ecclesiastico ritratto di spalle da Pisanello al recto del cartone MI 1062 del Louvre. Va notato, come fa M. Salmi, *La pittura di Piero della Francesca*, Novara 1979, p. 49, che quest'ultima miniatura «prelude a una composizione che sarà sviluppata da Piero nel lunettone del Ciclo di Arezzo con Eraclio che porta la croce a Gerusalemme». In generale su questo notissimo codice conservato all'Estense di Modena (ms. Lat. 422) vd. almeno *La Bibbia di Borso d'Este* [...] con documenti e studio storico-artistico di A. Venturi, Bergamo 1961.

[14] K. Clark, *Piero della Francesca*, London 1951; M. Aronberg Lavin, *Piero della Francesca's "Flagellation": the Triumph of Christian Glory* «The Art Bulletin» 50 (1968), pp. 321-342 (vd. in seguito anche M. Aronberg Lavin, *Piero della Francesca: the Flagellation*, New York 1972 e Chicago 1990[2]); Gouma-Peterson, *Piero della Francesca's Flagellation*; Ginzburg, *Indagini su Piero*.

no[15], con fra l'altro un'elaborata simbologia ricamata sul costume vescovile, che attende di essere studiata in rapporto alla nuova ipotetica identificazione[16].

Ma torniamo al (presunto, quanto per molti indubbio) Bessarione in panni bizantini della tavola di Urbino. La sua immagine presenta alcuni tratti in comune – uno dei meno ovvi è la posizione della mano – con un'altra in cui gli studiosi hanno ripetutamente identificato Bessarione. Una raffigurazione che non rientra né nella categoria dei ritratti senili, poiché mostra il cardinale Niceno con ancora la barba e i capelli scuri, né in quella dei ritratti giovanili, poiché è stata dipinta dopo la sua morte. Si tratta della raffigurazione conservata qui a Venezia, a San Giorgio degli Schiavoni, nella cosiddetta *Visione di sant'Agostino* di Carpaccio[17].

L'ipotesi che il pittore e i suoi committenti abbiano voluto ritrarre Bessarione nei panni di sant'Agostino[18] – come potrebbe peraltro avere fatto anche Piero della Francesca, se si dà credito alla congettura di cui sopra, nella rappresentazione del santo in vesti vescovili[19] – commemorandolo a trent'anni di distanza

[15] Lisbona, Museu Nacional de Arte Antiga. Piero della Francesca, *Sant'Agostino*, pannello dal disperso *Polittico di sant'Agostino* (*Pala di Lisbona*). L'ipotesi di identificazione, comunicatami epistolarmente, è di Moreno Neri.

[16] E che include figurazioni sacre tra cui, ben visibile sul lembo sinistro del manto, all'altezza del cuore, la Flagellazione di Cristo, e al centro della mitria, sopra la fronte, il ritratto del Prodromos.

[17] Venezia, Scuola Dalmata di San Giorgio e Trifone. Carpaccio, *Sant'Agostino* (1502-1503). La Scuola, com'è noto, era stata fondata nel 1451 da circa duecento immigrati slavi (gli 'Schiavoni'), in buona parte marinai, che avevano un importante ruolo nella marina veneziana e quindi nella difesa contro i Turchi. Per l'impegno logistico e finanziario della confraternita dalmata a favore della crociata indetta da Pio II contro i Turchi fu concessa da B. l'indulgenza del 10 febbraio 1464: cf. A. Gentili, *Carpaccio e Bessarione*, in *Bessarione e l'umanesimo*, pp. 297-302: 297; P. Fortini Brown, *Sant'Agostino nello studio di Carpaccio: un ritratto nel ritratto?*, *ibid.*, pp. 303-19: 304. Non qui ma a San Giorgio Maggiore era stata invece progettata, com'è noto, la costruzione della nuova biblioteca che avrebbe dovuto ospitare il suo lascito: cf. da ultimo M. Zorzi, *Bessarione e i codici greci*, in *L'eredità greca e l'ellenismo veneziano*, a cura di G. Benzoni, Firenze 2002, pp. 105-106.

[18] Che il telero rappresenti un episodio postumo della vita di san Girolamo, desunto da un apocrifo, e cioè l'apparizione in cui annuncia la sua morte a sant'Agostino intento a scrivergli una lettera, e che il soggetto del quadro sia pertanto il secondo santo e non il primo, come in origine creduto, è stato giustamente intuito, su basi iconografiche, da H.I. Roberts, *St. Augustine in "St. Jerome Study": Carpaccio's Painting and its Legendary Source*, «The Art Bulletin», 41 (1959), pp. 283-297, e risulta confermata da un inventario o elenco dei dipinti del 1577 scoperto da G. Perocco, *Appendice*, in R. Pallucchini, *I teleri del Carpaccio in San Giorgio degli Schiavoni*, Milano 1961, p. 72. Cf. G. De Marchis, *Il pittore, l'umanista e il cagnolino*, Torino 2002, pp. 38-39; Fortini Brown, *Sant'Agostino nello studio di Carpaccio*, p. 303, in cui può leggersene il testo e reperire la referenza dell'apocrifa lettera attribuita a sant'Agostino, in realtà del XIII secolo, in cui è narrata la visione.

[19] Sotto l'altare raffigurato nello sfondo da Carpaccio sono riposte le suppellettili liturgiche, due ampolle, una navicella portaincenso, un paramento ripiegato, due libri da messa, mentre sul piano è appoggiata la mitria vescovile e sullo spigolo destro dell'abside il bastone pastorale. L'umanista bibliofilo è dunque un vescovo, come suggerisce la sedia purpurea ornata e connessa a un inginocchiatoio che si trova addossata alla parete sinistra. Ma non è *solo un vescovo*. Il prelato dipinto da Carpaccio è invece, come ha sottolineato De Marchis, *un cardinale vescovo*. A suggerirlo è la porpora che spunta dalla sopravveste. Mentre la cappa nera che dalle spalle scende a coprire metà delle braccia e il petto fino a sfiorare il piano del tavolo sembra un rimando alla condizione monastica. Ora, tutte e tre le identità ecclesiastiche

dalla scomparsa nella Scuola cui aveva concesso nel 1464 un'importante indulgenza e nella città dove aveva soggiornato a lungo in compagnia di Niccolò Perotti ma anche di Giovanni Regiomontano[20], è stata per la prima volta avanzata, com'è noto, da Guido Perocco, sostenuta anzitutto da Vittore Branca[21] e probabilmente dimostrata in via definitiva da Patricia Fortini Brown, nel momento in cui per prima ha identificato, tra i molti oggetti disposti nel dipinto a connotare l'identità del personaggio, o meglio ancora la sua dimensione di studioso di astronomia (a suo tempo mirabilmente analizzata da Antonio Rigo), un reperto unico, specificamente e indubitabilmente bessarioneo: l'astrolabio Regiomontano[22].

Come è stato da più parti segnalato, altri oggetti, fra quelli presenti nel quadro, dovettero essere inseriti dopo la sua stesura iniziale[23], documentata dai due schizzi conservati al Museo Puškin e soprattutto dal disegno conservato alla British Library, che, com'è stato argomentato, mostra il progetto di Carpaccio

appartenevano in effetti a Bessarione, vescovo di Nicea e cardinale della curia romana, ma insieme, sempre e implacabilmente, monaco basiliano.

[20] Giovanni Regiomontano lavorò a Venezia, ospite con B. e Perotti del monastero di San Giorgio Maggiore, tra il luglio 1463 e il luglio 1464: cf. Zorzi, *Bessarione e i codici greci*, cit., p. 105; L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatman*, I, Paderborn 1923, rist. Aalen 1967, p. 300.

[21] Il primo studioso ad avanzare l'ipotesi che il personaggio ritratto nel quadro sia B. era stato G. Perocco, *La scuola di San Giorgio degli Schiavoni*, in *Venezia e l'Europa*. Atti del XVIII congresso internazionale di storia dell'arte, Venezia 1956, pp. 221-224; vd. poi Id., *Tutta la pittura del Carpaccio*, Milano 1960, p. 61; Id., *Appendice*, ivi, p. 72; Id., *Carpaccio nella Scuola di S. Giorgio degli Schiavoni*, Venezia 1964, p. 134; *L'opera completa del Carpaccio*, a cura di G. Perocco, Milano 1967, p. 99. Vd. ancora Perocco, *Appendice*, p. 72, per l'ipotesi che quella raffigurata ai suoi piedi sia l'indulgenza, oggi conservata nell'Archivio della Scuola Dalmata, Catastico della Scuola di SS. Giorgio e Triffon della Nation Dalmatiana, f. 4v. Per gli ulteriori indizi addotti dagli studiosi e per la prova definitiva di quest'identificazione, fornita da Patricia Fortini Brown (la presenza, nel dipinto, dell'Astrolabio Regiomontano), vd. la sintesi contenuta in Ronchey, *L'enigma di Piero*, pp. 236-240, con note e bibliografia nel *Regesto Maior*. Per un'agguerrita confutazione delle ipotesi di Perocco e Branca v. Gentili, *Carpaccio e Bessarione*, p. 297.

[22] Fortini Brown, *Sant'Agostino nello studio di Carpaccio.*

[23] Fra gli altri, la conchiglia posata sullo scrittoio che aveva fatto arrovellare John Ruskin durante il suo soggiorno a Venezia («Significa qualcosa, ne sono certo», aveva annotato), usata per lisciare le pergamene, che secondo De Marchis è un attributo esplicito dello scrittore e del collezionista di libri, e la pergamena sigillata dipinta da Carpaccio ai piedi del santo, in cui secondo Perocco, come abbiamo visto, si dovrebbe riconoscere l'indulgenza concessa da Bessarione alla Scuola, e il grande sigillo rosso in primo piano, in cui secondo Branca occorrerebbe riconoscere il sigillo di Bessarione. L'ipotesi di V. Branca, *Ermolao Barbaro e l'Umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, a cura di V. Branca, Venezia 1964, pp. 163-212: 211, è data per certa, con meno prudenza anche perché desunta da comunicazioni verbali, in Z. Wazbinski, *Portrait d'un amateur d'art de la Renaissance*, «Arte Veneta», 22 (1968), p. 21. L'altro sigillo, pendente a destra di un ulteriore scritto, potrebbe essere quello dell'indulgenza papale del 1481: così, Fortini Brown, *Sant'Agostino nello studio di Carpaccio*, p. 312, che confuta l'ipotesi di Gentili, *Carpaccio e Bessarione*, p. 300, secondo cui l'astuccio giacente a destra conterrebbe la matrice del primo sigillo rosso e non il rovescio di un secondo. Su questa base Ginzburg ha letto nel dipinto di Carpaccio una serie di citazioni, se non addirittura una complessiva ispirazione, dalla *Flagellazione* di Piero: Ginzburg, *Indagini su Piero*, pp. 94-96; la dipendenza diretta o indiretta della «sapienza prospettica e luministico-spaziale» del dipinto da Piero della Francesca è sottolineata, fra gli altri, in De Marchis, *Il pittore, l'umanista e il cagnolino*, p. 43.

prima che al pittore fosse fornita la documentazione necessaria per definire compiutamente il personaggio, *in primis* il suo volto[24].

Agli oggetti sulla cui connotazione astronomica gli studiosi hanno finora insistito si potrebbe aggiungere, *en passant*, il sottile binocolo appoggiato sulla scrivania del santo, quasi sfiorato dalla sua mano sinistra. Ma è soprattutto inevitabile, qui a Venezia, ricordare che la figura di Bessarione astronomo, *alter ego* di quel Tolomeo che il Niceno aveva fatto epitomare da Regiomontano, si ritrova nella celebre miniatura contenuta nel frontespizio del codice Marc. gr. 388 della *Geografia*[25], eseguita probabilmente intorno al 1453, e che è stata peraltro già accostata al telero in sede scientifica[26].

Qui Bessarione è rappresentato secondo alcuni come 'Tolomeo', secondo altri come 'mago'; ma sarebbe meglio dire depositario della sapienza astronomico-astrologica del neoplatonismo di Mistrà, sui cui rituali e sulle cui pratiche ci informa, nella sua polemica contro Gemisto, Giorgio di Trebisonda[27]. Un astronomo e astrologo che è anche un filosofo platonico, circonfuso da un'aura esoterica (perciò 'mago'), e circondato (perciò 'Tolomeo') da tutti i ferri del mestiere; oggetti peraltro simili a quelli raffigurati con minuzia da Carpaccio nel suo quadro.

Si potrebbero certo addurre altri elementi di raffronto tra la miniatura marciana e il telero di san Giorgio, che offrirebbero altri argomenti di riflessione e forse ulteriori indizi per un riconoscimento di Bessarione quale soggetto: dalla rappresentazione del fascio di luce che piove in alto da destra a quella delle scansie lignee su cui sono appoggiati i libri e i codici, dalla caratterizzazione degli astrolabi a quella del piccolo animale di cui vediamo la metamorfosi da donnola – o forse ermellino, in ogni caso un mustelide –, qual era sia nella miniatura marciana sia ancora nel disegno londinese di Carpaccio, a piccolo cane di compagnia, un simpatico esemplare di proto-terrier, qual è nel dipinto compiuto[28].

Ma vorrei concludere, piuttosto, con un breve *memento*. Per dirimere il dub-

[24] G. De Marchis, *Il pittore, l'umanista e il cagnolino*, pp. 44-45, ma soprattutto M. Muraro, *I disegni di Vittore Carpaccio*, Firenze 1977, pp. 53-54.

[25] Marc. gr. 388 (Tolomeo, *Geographia*), f. 6v., frontespizio, copia di proprietà di B., trascritta per lui nell'originale greco poco dopo il 1453. Della miniatura marciana parla G. Derenzini, *Tolomeo tra antico e nuovo: una miniatura del codice Marc. Gr. Z. 388*, in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia e storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, pp. 559-573. Cf. anche A. Rigo, *Gli interessi astronomici del cardinal Bessarione*, in *Bessarione e l'Umanesimo*, pp. 105-117

[26] Da Patricia Fortini Brown (vd. nota più avanti) oltreché, implicitamente, da Rigo, *Gli interessi astronomici del cardinal Bessarione*.

[27] Vd. anche Rigo, *Gli interessi astronomici del cardinal Bessarione*.

[28] Fortini Brown, *Sant'Agostino nello studio di Carpaccio*, p. 312 e n. 85, ha ipotizzato che la presenza del piccolo animale nel telero (e, aggiungerei, soprattutto nel disegno di Londra) sia, appunto, una citazione della miniatura contenuta nel Marc. gr. 388, che ritrae Tolomeo in compagnia, secondo Fortini Brown, di un piccolo cane (o di una donnola?). Questo omaggio alla sua biblioteca e all'autore cui tanti

bio, o i dubbi, sul volto, o sui volti, di Bessarione, l'ambito decisivo da cui possiamo attenderci nuove risposte è quello libresco. È nel mondo delle illustrazioni dei codici che occorre cercare e cercare ancora, per ottenere una più completa documentazione di quel volto, o di quei volti, che durante tutta la loro vita furono comunque sempre immersi nei libri.

Che si tratti, nell'*Adversus calumniatorem Platonis* della Bibliothèque Nationale di Parigi, della miniatura di Gioacchino de Gigantibus al fol. 29r o di quella di Cola Rapicano al fol. 11r; che il compito sia vagliare le possibili effigie di Bessarione contenute nella Bibbia di Borso d'Este o scrutare quelle dei corali bessarionei conservati presso la Biblioteca Malatestiana di Cesena o esaminare i codici della Donazione Marciana, come la *Rhetorica* di Guillaume Fichet, con la celebre illustrazione (1471) raffigurante l'autore che offre a Bessarione il suo libro[29], o altro ancora, la prima delle arti figurative del Quattrocento in cui proliferò l'iconografia del Niceno è la più colta e libresca: la miniatura. L'ambito dei manoscritti, così connaturato al personaggio e alla sua cerchia, è terreno privilegiato per inseguirne le tracce. Molto è ancora da fare. Non diamo per chiusa la ricerca.

Tra i possibili 'volti' miniati di Bessarione, riconosciuti o meno come tali, comunque utili da analizzare e confrontare – con l'obiettivo ultimo di arrivare, se non a costituire un identikit del Niceno, quanto meno a scartare quei ritratti disattenti alla sua reale fisionomia, o addirittura caricaturali e denigratori, che hanno portato a volte i suoi posteri a recepire di lui un'immagine non solo fisionomicamente ma anche psicologicamente e per così dire culturalmente deformata –, vorrei menzionare quello, finora taciuto dagli studiosi di iconografia bessarionea, fornito da un manoscritto, invece, più che studiato.

Si tratta del Laurenziano Plut. 82. 10, contenente, com'è noto, la traduzione di Ficino delle *Enneadi* plotiniane[30]. Nel frontespizio (f. 3) Marsilio campeggia, come d'uso nei codici delle sue opere, nel capolettera – che è poi l'iniziale del suo nome –, raffigurato con un dettaglio e un realismo che hanno reso questo

oggetti del quadro alludono – in particolare il più inconfondibile di tutti, l'astrolabio Regiomontano – sarebbe una prova ulteriore, se non la prova decisiva, secondo Fortini Brown, che è B. il soggetto del quadro.

[29] Si tratta del Marc. Membr. 53 e la miniatura, del 1471, è al f. 1.

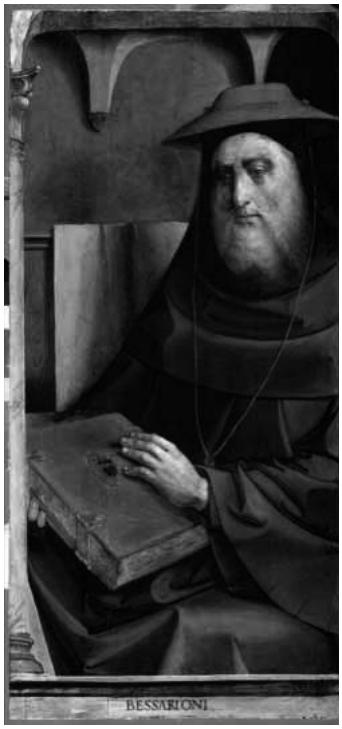
[30] La descrizione più approfondita del codice e delle sue immagini resta quella di P. D'Ancona, *La miniatura fiorentina, secoli XI-XVI*, II, Firenze, 1914, p. 749, n. 1529; vd. anche quanto ne scrivono P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma 1993, e M. Bandini, *Reviving Antiquity: the Recovery of Greek Texts*, in *Italian Renaissance and Greece*, I, a cura di M. Gregori, Cinisello Balsamo 2004, pp. 225-226; cf. anche la scheda di S. Gentile in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di S. Gentile – S. Niccoli — P. Viti, 1984; vd. inoltre S. Gentile, *Note sullo scrittoio di Marsilio Ficino*, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, «Medieval and Renaissance Texts and Studies», 49 (1987), pp. 339-398; e da ultimo A. Labriola, *I miniatori fiorentini*, in *Ornatissimo codice: la biblioteca di Federico di Montefeltro* (Catalogo della mostra), a cura di M. Peruzzi, Milano 2008, pp. 53-67.

ritratto fonte cruciale per la ricostruzione della sua fisionomia, in vecchiaia restituitaci con infinita eleganza da Filippino Lippi.

Altri quattro volti sono raffigurati nelle miniature che occhieggiano dai tondi ai quattro angoli del foglio contenente il celeberrimo *Proemium Marsilii Ficini florentini ad Magnanimum Laurentium Medicem*. Non si può essere completamente certi che la coppia in alto rappresenti, circostanza comunque congetturabile, Platone e Plotino, sotto qualsiasi effigie fisionomica li si sia voluti rappresentare. Né conviene in questa sede speculare sulla quasi gemella coppia di filosofi dei due tondi in basso. Ma si può suggerire con minimo margine di dubbio che, all'interno dei due tondi più prossimi a Marsilio, che fiancheggiano il testo della dedica a Cosimo a metà del foglio, e quasi lo presidiano e gli fanno ala, si sia inteso raffigurare Gemisto e Bessarione, l'allievo senza la cui instancabile attività politica e diplomatica, oltreché filologica e libresca, il pensiero platonico bizantino, fatto rinascere dal maestro a Mistrà, non si sarebbe trasmesso nelle sedi dell'accademia platonica la cui fioritura diede vita a quello che chiamiamo – forse a torto, dal punto di vista bizantino – 'il' Rinascimento.

Fig. 1. Paolo Romano, bassorilievo funebre di Pio II, dettaglio: Bessarione; Roma, Sant'Andrea della Valle.

Fig. 2. Gioacchino de Gigantibus, medaglione miniato: Bessarione e Ferdinando d'Aragona; Parigi, BNF, ms. Lat. 12946 (*Adversus calumniatorem Platonis*), fol. 29r.


BESSARIONI

(*A fronte*)

Fig. 3 (*in alto a sinistra*). Pedro Berruguete (su disegno di Giusto di Gand), ritratto di Bessarione; Parigi, Louvre.

Fig. 4 (*in alto al centro*). Piero della Francesca, *Flagellazione*, dettaglio: il mediatore greco; Urbino, Palazzo Ducale.

Fig. 5 (*in alto a destra*). Piero della Francesca, *Sant'Agostino*, pannello dal disperso *Polittico di sant'Agostino* (*Pala di Lisbona*); Lisbona, Museu Nacional de Arte Antiga.

Fig. 6 (*in basso*). Vittore Carpaccio, *Sant'Agostino nel suo studio*; Venezia, Scuola Dalmata di San Giorgio e Trifone.

(*In questa pagina*)

Fig. 7 (*in alto*). Venezia, BNM, ms. Marc. gr. 388 (Tolomeo, *Geographia*), fol. 6v, frontespizio.

Fig. 8 (*in basso*). Firenze, BML, ms. Laur. Plut. 82. 10 (Marsilio Ficino, traduzione delle *Enneadi* di Plotino), frontespizio (c. 3).

Fig. 9. Firenze, BML, ms. Laur. Plut. 82. 10 (Marsilio Ficino, traduzione delle *Enneadi* di Plotino), frontespizio (c. 3), dettaglio.

Fig. 10. Firenze, BML, ms. Laur. Plut. 82. 10 (Marsilio Ficino, traduzione delle *Enneadi* di Plotino), frontespizio (c. 3), dettaglio.

Susy Marcon

Restauri bessarionei nei manoscritti marciani

Si gli fragmenti della sancta antiquitate et ropture et
ruinamento [...] ne ducono in stupenda admiratione et ad tanto
oblectamento di mirarle, quanto farebbe la sua integritade?

(*Hypnerotomachia Polyphili*)[1]

È stato più volte considerato come l'aspirazione alla restituzione di un mondo antico integro sia stata una delle idee fondanti che pervasero l'Umanesimo e il primo Rinascimento, un concetto che trovò concretizzazione negli interventi fattivi sulle opere d'arte antica, effettuati attraverso restauri intesi come integrazione e completamento. Un tale processo si evidenzia in modo palese nell'ambito della scultura, e appunto in particolare è stato studiato e teorizzato per le arti plastiche.

Lo statuario Grimani, ricco di originali greci e romani, fece parte dell'Antiquario della Repubblica veneziana a partire dall'inizio degli anni Novanta del Cinquecento, dopo che l'erede Giovanni spogliò in gran parte la dimora doviziosa di Santa Maria Formosa affinché il nome della propria famiglia restasse vivo grazie alla sua elargizione pubblica dei tesori di marmo o di glittica e delle raccolte di rara bellezza. S'intende la bellezza della storia antica e la grazia dei capolavori artistici. Per iniziativa e scelta dei Procuratori di San Marco la collezione di statue raggiunse quindi quelle raccolte librarie bessarionee per custodire le quali era stata da poco costruita la Libreria pubblica sansoviniana. Le sculture furono collocate nell'Antisala che fu appositamente adattata da Vincenzo Scamozzi, e per qualche tempo si pensò anche di frammischiare i marmi agli spazi che accoglievano i libri, quei volumi che da poco oltre la metà del Cinquecento erano stati collocati nella Sala maggiore, verosimilmente disposti in plutei lignei.

Alla raccolta privata di Domenico Grimani, quando ancora non era diventata pubblica, si erano già applicati gli scultori Lombardo sul finire del Quattrocento o all'inizio del Cinquecento, operando interventi di integrazione, come ad esempio il completamento del frammento di *Musa* ellenistica dell'avanzato secondo secolo avanti Cristo (Inv. 53)[2]. Si tratta di una statua che, sugli anni Ven-

[1] *Hypnerotomachia Polyphili*, a cura di G. Pozzi – L.A. Ciapponi, Padova 1964, p. 5.

[2] G. Traversari, *La statuaria ellenistica del Museo Archeologico di Venezia*, Roma 1986, pp. 57-59; D. Pincus, *Tullio Lombardo as a restorer of antiquities: an aspect of fifteenth venetian antiquarianism*, «Arte

ti del Novecento, l'azione rinnovatrice di Carlo Anti volle spogliare di quelle aggiunte interpretative, considerandole «una ridicolaggine che aveva trasformato una musa in una Cleopatra che sta per prendere il veleno», per riportarla allo stato genuino e primitivo[3]. In seguito, sulla fine degli anni Settanta dello stesso secolo sono state riapplicate le aggiunte 'moderne' dei Lombardo, attribuendo loro una dignità storica. Si ritenne infatti che quelle integrazioni, che coinvolgevano parti importanti dell'opera quali la testa, le mani, il pilastro d'appoggio e i piedi, facessero ormai parte essenziale dell'immagine della statua. A quel lacerto antico, infatti, i completamenti avevano tolto lo stato precario di frammento insieme all'ambiguità identificativa del soggetto.

Le raccolte antiquariali della Repubblica conobbero anche altre fasi di simili riordini. In particolare, negli anni del riposizionamento dello Statuario, intorno al 1587, ci si applicò con grande solerzia a dar valore a quell'insieme di marmi, commissionando allo scultore padovano Tiziano Aspetti, anche altrimenti attivo nella fabbrica sansoviniana, il rifacimento di busti mancanti, il completamento di mani, piedi, teste, e quant'altro servisse a dare un senso di completezza o di minore frammentarietà alle opere antiche. Si continuava in tal modo l'uso invalso tra gli Umanisti, che aveva visto tra i realizzatori delle integrazioni i più prestigiosi scultori dell'epoca, come lo stesso classicheggiante Donatello e Andrea del Verrocchio, e poi Michelangelo Buonarroti e Benvenuto Cellini. La consuetudine con lo studio delle antichità classiche permise a questi maestri di agire per interpretare, rifare, completare[4].

Nella raccolta di marmi Grimani l'intervento di Tiziano Aspetti, volto a rendere adatta la collezione per l'esposizione nei nuovi luoghi dello Statuario, apportò rinnovamenti secondo principi che contemplavano un minimo studio dell'antico per raggiungere invece un effetto di piacevolezza e di resa moderna. Esemplarmente allora, a partire da un busto ellenistico pressoché coevo alla *Musa*, il *Galata ferito* (Inv. 55) ebbe naso, parte delle gambe e braccia, puntello e base, e oggi sappiamo che anziché ripercorrere l'antico ci si uniformò allo stile del momento, tintorettesco si è detto[5]. Proprio perché adeguata al gusto coevo, quindi, l'opera di Tiziano Aspetti fu giudicata positivamente dal procu-

veneta» 33 (1979), pp. 29-42; M. De Paoli, *"Opera fatta diligentissimamente". Restauri di sculture classiche a Venezia tra Quattro e Cinquecento*, Roma 2004.

[3] C. Anti, *Il regio Museo archeologico nel Palazzo Reale di Venezia*, Roma 1930, p. 13: «Nei secoli scorsi le sculture antiche, che di solito si dissotterrano assai mutile, si solevano completare con parti nuove, che, naturalmente, mai sono riuscite ad indovinare il movimento originale, troppo spesso hanno a dirittura deturpato il pezzo antico. Nel nostro museo i restauri moderni sono stati tolti quasi tutti.» Nello stesso catalogo la *Musa* compare al n. 15, p. 103.

[4] O. Rossi Pinelli, *Chirurgia della memoria: scultura antica e restauri storici*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, a cura di S. Settis, III: *Dalla tradizione all'archeologia*, Torino 1986, pp. 181-250.

[5] Appartenente al legato di Domenico Grimani del 1523. M. Perry, *Cardinal Domenico Grimani's Legacy of ancient art to Venice*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 41 (1978), pp. 215-244:

ratore de supra Federico Contarini come assai diligente e «ben proportionata all'antiquo».

Al tempo del Vasari era ormai pianamente accettato il principio che l'opera d'arte plastica mutila dovesse essere preferibilmente reintegrata. «E nel vero hanno molta più grazia queste anticaglie in questa maniera restaurate, che non hanno que' tronchi imperfetti e le membra senza capo, o in altro modo difettose e manche», scriveva lo storico fiorentino a proposito del cortile del Palazzo del cardinale Della Valle a Roma che aveva avuto interventi di 'restauro' da parte dello scultore toscano Lorenzo Lotti nel terzo decennio del Cinquecento[6].

Per le statue Grimani si trattò in gran parte di interventi che si possono definire di restauro integrativo, anche se alcune interpretazioni che comportarono stravolgimenti interpretativi dei frammenti antichi furono tanto invasive da poter essere avvicinate piuttosto a quel riuso dei materiali pregiati che i veneziani avevano esercitato e praticavano abitualmente. Le esigenze dell'allestimento dello Statuario nell'Antisala della Libreria alla fine del Cinquecento generarono restauri importanti, e dunque gli interventi di inventariazione e di rilevamento mediante disegni effettuati da parte di Anton Maria Zanetti al tempo del bibliotecario procuratore Lorenzo Tiepolo, portati a termine nel 1736, non comportarono ulteriori revisioni fisiche delle opere plastiche. Nemmeno le successive 'pulizie', condotte dal custode Jacopo Morelli nel 1784, registrarono cambiamenti.

I preziosi antichi volumi, principalmente bessarionei e ormai facenti parte delle raccolte antiquarie della Serenissima, subirono vicende simili a quelle dello Statuario, e in fasi per certi versi corrispondenti, anche se non eguali. Infatti, come prenderemo in considerazione, i volumi portano le tracce di importanti restauri integrativi, svolti consapevolmente nella casa del cardinale Bessarione. La successiva storia dei volumi, all'interno della Biblioteca, vede invece adattamenti intesi a dare ai codici una migliore collocazione nella Libreria nuova, in particolare incatenandoli ai plutei. In seguito, nel Settecento, si volle renderli parte di un insieme riconoscibile, mediante un'azione invasiva che ci impedisce in parte la possibilità di rilevare gli interventi precedenti.

Consideriamo anzitutto quest'ultima fase. L'azione normalizzante e la volontà di ordine da parte del bibliotecario Lorenzo Tiepolo, operata sulle raccolte di antichità, portò anche alla catalogazione sistematica dei fondi manoscritti, uscita a stampa nel 1740 e 1741[7]. Per i manoscritti questo ordinamento settecentesco comportò un grande cambiamento, perché si volle dare una veste uniforme ai

231, 238; M. Perry, *The Statuario Pubblico of the Venetian Republic*, «Saggi e memorie di storia dell'arte» 8 (1972), pp. 75-150; Traversari, *La statuaria ellenistica*, pp. 90-92.

[6] G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, a cura di G. Milanesi, Milano 1878-85, vol. IV, p. 579.

[7] A.M. Zanetti – A. Bongiovanni, *Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manu scriptorum per titulos digesta*, [Venetiis] 1740; A. M. Zanetti [e Iacopo Vezzi], *Latina et Italica Divi Marci Bibliotheca codicum*

volumi, cambiando integralmente quello che allora si considerava un aspetto esterno e accessorio, ossia la loro legatura. Come spesso si faceva con le cornici dei dipinti, considerate parti temporanee di raccordo delle opere d'arte figurativa con l'ambiente che le circonda e, tanto più, si faceva con i telai di supporto considerati di sacrificio, così si trattarono le coperte antiche quali elementi di servizio, intesi a dare compattezza ai fogli dove si legge il testo. Furono ritenute assolutamente trascurabili. Le legature furono tolte, le coperte antiche furono cancellate anche nel ricordo, quando si volle marcare i manoscritti con un forte segno di appartenenza alla collezione pubblica. Si rese uniforme l'intera collezione mediante l'apposizione di coperte leggere tutte eguali, contrassegnate con il leone in moleca impresso sulla pelle chiara, e si incollò alle controguardie il nuovo *ex libris* col leone «custos vel ultor». La cucitura del tutto rinnovata ebbe nervi alla latina e dorso collato. Si trattò certamente di un gesto di omologazione alle grandi collezioni reali europee che avevano già preso o stavano venendo a decisioni del tutto omogenee, ma è possibile che negli intenti del Tiepolo vi fosse anche una forte volontà di conservazione e restauro, poiché con la nuova legatura si assicurava maggiore solidità e compattezza ai libri che molto probabilmente in parte l'avevano persa, e ci si garantiva maggiormente dal pericolo di furti.

La nuova legatura rendeva i volumi rispondenti al gusto coevo, così come le integrazioni, e l'adattamento dell'Antisala da parte di Vincenzo Scamozzi, avevano resa gradevole all'occhio dei contemporanei la collezione di statuaria. Comunque, l'intervento settecentesco sui volumi ci nasconde eventuali cambiamenti importanti operati nel momento dell'allestimento medio cinquecentesco della sala della Libreria, dei quali possiamo indovinare solo qualche traccia. In particolare, non sappiamo se appena oltre la metà del Cinquecento i libri abbiano subito adattamenti sistematici, quando furono tolti dalle casse per disporli sui banchi – «banchi de nogara» sono detti nel 1558, «scamna» nel 1575 – che ebbero forse, sin dall'inizio, la forma di plutei[8]. Ora cercheremo in particolare nei manoscritti le tracce dell'incatenamento, che ci è noto solo per accenni a «plutei», che si leggono all'interno delle guide secentesche, e nell'esplicito «Index catenatorum in pluteis» che compare come intestazione tra le voci dell'inventario della Biblioteca compilato nel 1637 dal custode Santo Damiani e che sostanzialmente ripeteva nei contenuti l'elenco dato alle stampe verso il 1624 da Giovanni Sozomeno, primo custode della Libreria[9]. Comunque, le nuove le-

manuscriptorum, Venetiis 1741: il nome di Iacopo Vezzi compare solamente nell'esemplare manoscritto datato 1740, conservato nella Biblioteca Marciana con segnatura Marc. lat. XIV, 110c (4533).

[8] M. Zorzi, *La Libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei dogi*, Milano 1987, pp. 159-161, 551; S. Rossi Minutelli, *Libri italici. Alle origini della raccolta dei manoscritti marciani italiani*, in *Studi e testimonianze offerti a Luigi Crocetti*, Milano 2004, pp. 423-436: 425.

[9] Zorzi, *La Libreria*, pp. 214-216, 476-477. L'inventario di Santo Damiani è il codice Marc. lat. XIV, 19 (4322). S. Marcon, *La formazione della raccolta aldina*, in *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano, 1494-*

gature settecentesche, formate di pelle su quadranti in cartone, non potevano reggere catene e certamente non le ebbero. La legatura era adatta piuttosto alla modifica nella disposizione e nell'uso dei volumi stessi che era già intervenuta verso il 1680, quando i plutei vennero soppressi per essere sostituiti da tavoli, e i manoscritti dovettero trovare posto negli armadi[10]. Così come le diverse statue nei disegni degli Zanetti si presentavano insieme quale raccolta della Serenissima, nel modo in cui era stata disposta nell'ultimo Cinquecento, nel corso dell'analoga catalogazione dei manoscritti si dovette provvedere a modifiche affinché la raccolta fosse riconoscibile come unitaria. Insomma si sottolineò l'importanza dei testi da leggere e da godere esteticamente. Naturalmente, nella considerazione dei manoscritti ogni principio di carattere archeologico riguardo alla materia era ancora molto lontano.

Si obietterà che i contemporanei pensavano in maniera diversa alle statue rispetto ai libri: delle prime si curava che si avesse una comprensione chiara e una visione dilettevole, dei secondi si pensava che dovessero essere facilmente leggibili. E tuttavia questo è vero solo in parte poiché le une e gli altri venivano mostrati, ostentati ai regnanti in visita e alle personalità, come veri e propri tesori appartenenti alle raccolte antiquarie della Serenissima.

Non sarà il caso di istituire paragoni esatti tra la raccolta di marmi e quella libraria, che ebbero il destino di essere conservate e visitate in sale contigue, tuttavia la più attenta elaborazione teorica che è stata dedicata da parte della storiografia alle raccolte artistiche, e le recenti accurate indagini condotte sulle collezioni archeologiche Grimani, permettono di osservare gli interventi sui volumi con occhio avveduto. Tra l'altro un'azione purista come quella svolta da Carlo Anti sulle statue sarebbe stata ed è impossibile per i codici. Lo stesso Anti nell'occasione della nuova esposizione del Museo Archeologico non toccò le statue che avrebbero potuto danneggiarsi, ritenendo che in quei casi la reintegrazione rinascimentale dovesse essere considerata irreversibile[11]. Né si condividerebbe oggi, comunque, di annullare per principio gli interventi che sono ormai diventati parte della storia dell'oggetto.

Nel Settecento per i manoscritti – ed era ancora in buona sostanza la biblioteca che il cardinale Bessarione aveva fatto confluire a Venezia nel 1468 e poi alla sua morte nel 1472 – si trattò di un intervento solo di perdita di elementi antichi, e non si pensò allora a integrazioni e aggiunte: tutt'al più, ma in percentuale assolutamente minima, si divisero o accorparono i volumi in modo diverso

1515, a cura di S. Marcon – M. Zorzi, Venezia 1994, pp. 183-204: 184-185; Rossi Minutelli, *Libri italici*, pp. 423-428.

[10] Zorzi, *La Libreria*, pp. 231-232, 482.

[11] C. Anti, *Il R. Museo Archeologico di Venezia*, «Dedalo» 7 (1926-27), pp. 599-637; T. Campanile, *Il museo marciano di arte antica nel Palazzo Reale di Venezia*, «Bollettino d'arte del Ministero della Pubblica Istruzione» 61 (1926-27), pp. 241-257.

da quello originale, ma in buona sostanza senza intervenire nel corpo testuale se non per cucire. Si inserì una nuova vistosa cartolazione, ben visibile: si doveva computare per poter in seguito verificare; era necessario contare per redigere una descrizione catalografica che aveva ormai bisogno di un qualche dato metrico e identificava le varie parti testuali mediante i fogli di riferimento. La nuova legatura non comportò segnature aggiuntive dei fascicoli, poiché ormai non si seguivano più le norme degli scriptoria, bensì le consuetudini del trattamento dei libri a stampa settecenteschi. Fortunatamente con la nuova legatura non si procedette, almeno non sistematicamente, alla rifilatura dei margini né alla doratura dei tagli.

Tenendo presenti appunto i mutamenti subiti dai volumi nel corso della loro storia all'interno delle collezioni della Serenissima, sarà possibile distinguere come appartenenti a fasi precedenti alcuni interventi di ordinamento e di restauro ricostruttivo che sono rimasti riconoscibili, nonostante l'invadente azione settecentesca, nei volumi bessarionei. Li evidenzieremo ora, riferendoli appunto all'attività dell'atelier scrittorio che esistette intorno alla casa romana del Cardinale. Si operò allora con abilità. Edotti dallo studio della statuaria e dal metodo dell'archeologia del libro, sappiamo ormai come tali interventi siano storicizzabili e inseribili nel proprio tempo come utili alle finalità di chi li volle. Le integrazioni realizzate in pergamena, al pari di quelle su marmo, furono appropriate per l'occhio del contemporaneo.

Vedremo qualche esempio dei modi di rimaneggiamento osservabili entro i volumi antichi acquistati dal cardinale niceno – codici notissimi e molto studiati –, in attesa di ricognizioni sistematiche e complete, comparative tra il fondo greco e quello latino. Del resto, l'esistenza del restauro antico era già stata segnalata da Elpidio Mioni nel corso della catalogazione dei manoscritti greci[12].

Ne concluderemo in via generale che i 'restauri' bessarionei tesero fondamentalmente a dare completezza testuale a ciascuna opera, con accuratezza e con un qualche intento mimetico nella messa in pagina. L'importante per il Bessarione fu di trasmettere un'opera completa, fosse in esemplare antico oppure in copia moderna. Insomma, il frammento doveva diventare un'edizione, senza soverchia preoccupazione di congruità stilistica. Tuttavia, i tipi di intervento all'interno dei volumi non furono del tutto omogenei, anche perché vennero condotti su manoscritti di contenuto dissimile e appartenenti a età diverse, lungo quello che dobbiamo pensare sia stato un quindicennio di attività da parte di professionisti sotto la direzione del Cardinale niceno. Non si trattava più solamente di fare di un Messale un *Liber vitae*, di postillare i testi studiati o di met-

[12] E. Mioni, *Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori*, in *Miscellanea marciana di studi bessarionei*, Padova 1976 (Medioevo e Umanesimo, 24), pp. 263-318; Id., *Codices Graeci manuscripti Bibliothecae divi Marci Venetiarum. Thesaurus antiquus*, I-II, Roma 1981, 1985.

tere insieme le proprie opere, tutte attività che il Bessarione svolse sin da giovane, bensì di intervenire nella composizione stessa dei volumi antichi, come poteva venire fatto solo da chi negli stessi anni stesse confezionando e scrivendo i codici nuovi.

Tali restauri comportarono anche l'inserimento di nuovi fogli di pergamena, e quindi certamente lo smontaggio almeno parziale dei volumi. Le nuove serie di segnature apposte con numeri greci o anche mediante lettere latine, come ormai facevano spesso anche gli scribi greci attivi in terra latina dopo la metà del Quattrocento, ci assicurano che si cucì e si rilegò nell'ambito della casa bessarionea[13]. Tuttavia, la cucitura e la legatura sono appunto gli elementi materiali che sono andati sistematicamente perduti a causa della rilegatura settecentesca, e dunque restano molti interrogativi al riguardo.

Il cardinale Bessarione portò codici greci dalla patria di origine e in seguito, con l'avanzare dei Turchi, intensificò la ricerca delle opere che avrebbero potuto ricomporre quella raccolta del sapere greco e bizantino che disperava potesse conservarsi nelle terre di lingua greca. Codici bizantini conobbe e acquisì anche in Italia, grazie alla sua autorevolezza di studioso e ai suoi impegni ufficiali presso i monasteri basiliani. Acquistò dunque pregiati codici antichi, e nel contempo organizzò la copia dei testi e commissionò opere agli scribi più abili. A Roma estese il gruppo di suoi famigliari e sodali, fra i quali si annoverano abili scribi, greci e latini[14]. Se prima del 1450 compaiono attivi in più di un suo codice copisti come Demetrios Sguropoulos e Ioannes Scutariotes, dopo il rientro del Cardinale a Roma da Bologna nel 1455 svariati scribi greci furono alle sue dipendenze: vedremo l'opera di Georgios Tribizias e di Ioannes Rhosos. Gli interventi di restauro dei codici antichi si situano appunto all'interno del quindicennio entro cui si svolse la maggiore attività intorno alla sua biblioteca, dopo il 1455 e prima del 1468 o 1472.

Per quanto concerne i volumi, comunque, l'interesse del Cardinale fu dedicato pressoché esclusivamente ai testi, accuratamente selezionati e che dovevano presentarsi in forme adatte alla loro importanza. Sono piene di accorata partecipazione le parole che descrivono la propria biblioteca nelle frasi da lui indirizzate al doge Cristoforo Moro e al senato veneziano, nella missiva datata *ex balneis Viterbiensibus*, 31 maggio 1468, che accompagna la donazione a Venezia

[13] S. Marcon, *La miniatura nei manoscritti latini commissionati dal cardinal Bessarione*, in *Bessarione e l'Umanesimo*, a cura di G. Fiaccadori, Napoli 1994, pp. 171-195; Ead., *La miniatura nei codici del cardinale Bessarione*, in *I luoghi della memoria scritta. I libri della porpora*, a cura di G. Cavallo, Roma 1994, pp. 411-425.

[14] Degli scribi attivi per il cardinale: L. Mohler, *Kardinal Bessariom als theologe, humanist und staatsmann*, Paderbornae 1923, p. 411; Mioni, *Bessarione scriba*; E. Mioni, *Vita del Cardinale Bessarione*, «Miscellanea marciana» 6 (1991), pp. 13-197; J. Monfasani, *Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other emigrés: selected essays*, Aldershot 1995.

di tutti i volumi: sin dalla più giovane età egli aveva messo ogni impegno «ut quotcumque possem libros in omni disciplinarum genere compararem», quindi li copiò di propria mano, e sempre ne acquistò quanti poté[15]. Perché nulla è più degno dei libri: «pleni sunt libri sapientium vocibus, pleni antiquitatis exemplis, pleni moribus, pleni religione; vivunt, conversantur, loquunturque nobiscum, docent nos, instruunt, consolantur, resque a memoria nostra remotissimas quasi praesentes nobis exhibent et ante oculos ponunt». Suo scopo fu di raccogliere una biblioteca di testi scelti, e dunque di libri ottimi: «Conati autem sumus, quantum in nobis fuit, non tam multos quam optimos libros colligere, et singulorum operum singula volumina, sicque cuncta fere sapientium graecorum opera, praesertim quae rara erant et inventu difficilia, coegimus». Gli inventari antichi dei volumi poterono definire appunto tali libri come «pulcherrimi».

L'*Antico Testamento* 'Basilio Vaticano'

Pochi indizi, per ipotesi interpretative aperte, presenta ai nostri fini l'intervento di restauro che fu operato nel codice detto Basilio Vaticano, il Marc. gr. Z. 1 (320)[16]. Elencato fra i primi numeri della donazione del 1468 (n. 4), esso contiene la seconda parte dell'Antico Testamento a partire da Giobbe acefalo (da XXX, 8), divisa dalla prima parte costituita dal codice oggi vaticano, Vat. gr. 2106. Redatto in una scrittura maiuscola ogivale inclinata del nono secolo, è manoscritto di osservanza ancora iconoclasta nella assai limitata decorazione. All'inizio del codice troviamo le usuali guardie cartacee settecentesche, quindi un bifolio di membrana che doveva costituire una guardia aderente poiché mostra al recto del primo foglio l'impronta dell'antico rimbocco in pelle e, al verso, l'*ex libris* bessarioneo manoscritto. Nella parte inferiore di questo inizio del manoscritto restano impronte lasciate dall'antica chiodatura: unicamente un rilevamento sistematico condotto su tutti i volumi potrà comprovare con fondatezza quello che ora ipotizziamo, ossia che almeno per le tracce visibili sul margine inferiore verso l'interno si tratti di guasti dovuti ai chiodi aggiunti per l'incatenamento. A seguire nella composizione, si trova un fascicolo di otto fogli, formato di pergamena diversa da quella originale e che dunque fu aggiunto: la pergamena è molto dealbata e sottile, ma con evidenti tracce dei follicoli dei peli. In questo fascicolo non è stata apposta alcuna segnatura nuova e nessuna rigatura,

[15] Il testo della missiva, contenuta nel cosiddetto *munus*, è pubblicato dal Mohler, *Kardinal Bessarion*, e più volte in seguito: Zorzi, *La Libreria di San Marco*, pp. 23-85.

[16] I. Furlan, *Codici greci illustrati della Biblioteca Marciana*, I, Milano 1978, pp. 16-18, figg. 1-4; L. Labowsky, *Bessarion's library and the Biblioteca Marciana: Six early inventories*, Roma 1979, p. 157 nr. 4; Mioni, *Codices Graeci manuscripti*, pp. 5-6; P. Eleuteri in *Bessarione e l'Umanesimo*, p. 483.

mentre proseguono i segni lasciati dalla chiodatura che apparteneva alla legatura che precedette quella settecentesca. Osserviamo anche, al verso dell'ultimo foglio dello stesso fascicolo bianco, la controstampa lasciata dal timbro della Bibliothèque Nationale che fu apposto sul primo foglio scritto. Il timbro attesta che il volume fu compreso nella lista dei cinquecento migliori manoscritti trascelti nel 1797 a favore dei Francesi, trasportati tutti a Parigi, e puntualmente restituiti a Venezia nel 1816. Dunque l'inserimento del fascicolo, composto di pergamena non scritta, fu anteriore al tempo napoleonico e anteriore alla rilegatura settecentesca: la somiglianza della qualità della pergamena con quella delle integrazioni apportate altrove nei codici del Bessarione ci assicura che l'inserimento avvenne nell'ambito della sua casa. Poiché il testo di Giobbe è acefalo, possiamo pensare che il fascicolo sia stato inserito per segnalare la lacuna e, forse, in attesa della trascrizione del testo mancante. Il codice contiene l'Antico Testamento e dunque forse non venne reputato di grande necessità, o urgenza, procedere alla copiatura del testo mancante. In effetti, la lacuna testuale al principio esiste solo perché la Bibbia fu spezzata in due volumi, di cui solo il secondo entrò nella biblioteca bessarionea: la segnatura dei fascicoli si presenta continua tra i quaterni del codice Vaticano (segnati da 1 a 25 in greco) e quello marciano (da 26 a 45). Nell'opera ora marciana non si vede alcuna segnatura ulteriore, nemmeno nei fogli aggiunti: possiamo pensare che il volume sia giunto al Bessarione rilegato da non molto tempo, come sembra indicare la traccia dei rimbocchi che resta visibile anche nella guardia finale, e che per l'inserimento dei pochi fogli iniziali non sia stato necessario lo smontaggio e la rinumerazione dei fascicoli.

L'*Oppiano*

I fogli di pergamena molto bianca su cui spiccano evidenti i residui dei peli, che abbiamo rilevato nel Basilio Vaticano, si presentano di qualità assai simile a quella delle integrazioni apportate all'Oppiano, Marc. gr. Z. 479 (881). Tuttavia, questo manoscritto di dimensioni minori, e che presentava lacune interne, fu accuratamente smontato e risarcito. Certamente il restauro fu completato prima che venisse stilato l'elenco della donazione del 1468.

Sette fogli mancanti all'esemplare antico, tra i 67 che lo compongono, e precisamente i ff. 5, 9, 25, 28, 31, 34, 37, sono stati aggiunti mediante l'inserimento di nuove pergamene, con collaggio sulla linea di cucitura, all'interno dei fascicoli già scempi. Il testo vi è stato scritto dal prete cretese Giorgios Tribizias (ante 1423-1485 e testimoniato come famigliare del Bessarione e copista al suo servizio lungo gli anni dal 1455 al 1468), copiando il testo dei *Cynegetica* da un

altro manoscritto, tardo duecentesco o del primo Trecento, che stava fra i libri del Bessarione, l'attuale Marc. gr. Z. 468 che contiene principalmente le tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide[17]. L'Oppiano dell'undecimo secolo è testimone unico dell'illustrazione che corre lungo quasi tutti i fogli, e dunque, per impossibilità di fare altrimenti o per scelta di sobrietà, le parti aggiunte furono integrate col solo testo, e non si pensò nemmeno a lasciare spazi per le illustrazioni. Cosicché, ad esempio, il f. 5 ne sostituisce due caduti dal primo fascicolo.

L'integrazione è limitatamente imitativa, in quanto propone uno specchio di scrittura non molto diverso nelle misure da quello dell'originale, benché non sia ripetuto il modo di rigatura. Né nella parte originale né in quella aggiunta si legge alcun commento o postilla di epoca bessarionea, e anche le aggiunte finali sono anteriori, duecentesche e trecentesche. La rigatura nella parte originale è tracciata come d'uso per la minuscola dell'undecimo secolo, costantemente dal lato pelo, a secco sul foglio singolo aperto, mentre nella nuova parte la rigatura è eseguita in modo da non essere più visibile, per un numero di linee di scrittura variabile in dipendenza dalla lunghezza del testo da inserire. Benché sia osservata la regolarità della successione carne/pelo rispetto all'originale (ma naturalmente solamente quando corrisponda il numero di fogli inseriti e quello dei caduti), la differenza di cromia delle pergamene risulta evidente, poiché, come abbiamo rilevato sopra, la pergamena aggiunta in epoca bessarionea risulta molto più bianca rispetto a quella antica.

Il sistema di identificazione dei fogli vi è complesso. La cartolazione antica, greca, eseguita sul margine inferiore esterno, leggibile fino al quinto fascicolo, è posteriore alla caduta dei fogli (a eccezione del primo foglio che è compreso nella numerazione e cadde quindi in seguito) e anteriore all'integrazione bessarionea (i fogli di pergamena nuova non portano la cartolazione antica). I fascicoli sono segnati con diversi sistemi, come ho specificato nel commento al facsimile realizzato nel 2002, che rivelano come vi sia stata una prima composizione con segnature in greco, un secondo intervento con segnature miste in greco e latino eseguito prima del restauro, e infine l'apposizione di una ulteriore segnatura, che consta di lettere latine e numeri arabi, aggiunta sul margine inferiore esterno di ciascun foglio dei primi quattro fascicoli, compresi i fogli reintegrati e la seconda metà dei fascicoli, a favore dell'ordine della ricomposizione bessarionea.

Si tratta di indicazioni esplicite di come il restauro sia avvenuto nell'ambien-

[17] M. Formentin, *L'Oppiano del Marc. Gr. 479. Note paleografiche e filologiche*, in *Miscellanea. 3. Studi in onore di Elpidio Mioni*, Padova 1982, pp. 19-29; Mioni, *Codices Graeci manuscripti*, II, p. 271; Furlan, *Codici greci illustrati*, V, 1988, pp. 18-19; S. Marcon, *Il codice marciano Gr. Z. 479 (=881). Caratteri materiali e antichi possessori* – P. Eleuteri, *Tradizione dei Cynegetica e note paleografiche sul codice Marciano*, in *Tratado de Caza. Oppiano, Cynegetica. Biblioteca Nazionale Marciana de Venecia. Cod. Gr. Z. 479 (= 881)*, Valencia [2002].

te bessarioneo, che disponeva del testo da copiare e di professionisti del libro tanto greci quanto latini.

Dunque, ciascun foglio dei primi quattro fascicoli, i più disturbati e ricostruiti, è segnato con una lettera minuscola latina (*a*, *b*, *c*, *d*) seguita dal numero di sequenza di ciascun foglio all'interno del fascicolo (rispettivamente dunque dall'1 al 9, 1-8, 1-8, 1-7). Quest'ultima segnatura dei fogli, formata da lettere e numeri latini, si ritrova identica in altri codici greci del Bessarione, talché la riterremo appartenere sicuramente alla ricomposizione effettuata all'epoca. Il rimaneggiamento dei fascicoli, e le nuove accurate ed evidenti segnature dei fascicoli, effettuate anche alla latina, indicano che i fascicoli furono legati nuovamente in ambiente latino. Nel corso della sua opera catalografica, Elpidio Mioni ha segnalato la presenza delle nuove segnature in altri codici, e in particolare nell'Omero che prenderemo in considerazione, e in manoscritti come il Marc. gr. Z. 33 e il Marc. gr. Z. 227, che tuttavia non presentano inserimenti di nuove pergamene. Segnature analoghe compaiono anche in codici latini prodotti nella casa bessarionea, e quindi possiamo sperare che un rilevamento sistematico tra i codici latini potrà portare in futuro a una migliore datazione dei restauri.

Dunque, l'*Oppiano* venne fortemente rimaneggiato in casa del Bessarione, e non sappiamo quale coperta avesse quando giunse in sua proprietà, né come sia stata sostituita o risarcita ai suoi tempi. Sono perdute anche le tracce che avrebbero dovuto trovarsi eventualmente sul primo foglio che, diversamente dai successivi, cadde dopo la risistemazione bessarionea: la mancanza del foglio determina una lacuna sia nella cartolazione antica, anteriore all'assetto voluto dal Bessarione, sia nella segnatura latina del primo fascicolo apposta nel corso delle integrazioni bessarionee. Quel foglio già mancava nel Cinquecento, quando si segnarono le prime collocazioni marciane sull'attuale primo foglio. Caduti il primo foglio e poi le eventuali guardie antiche, non ci sono più né l'*ex libris* bessarioneo, né indizi di quale possa essere stata la legatura antica.

A quest'ultimo proposito, possiamo cercare tracce nella provenienza del codice. L'identificazione del manoscritto antico con quello descritto nell'inventario dei beni di Giovanni Aurispa redatto alla morte, nel 1459, è tutt'altro che sicura. Dei due Oppiani lì registrati, potrebbe forse attagliarsi al lemma «Item Opianus, Liber grecus, in membranis cum albis», identificabile probabilmente con il secondo dei due Oppiani che l'Aurispa portò dal viaggio che aveva compiuto in Grecia dal 1421 al 1424, allorché fu segretario dell'imperatore Giovanni Paleologo[18]. Il «cum albis» che si legge nella voce d'inventario costituisce comunque

[18] A. Franceschini, *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca. Notizie e documenti*, Padova 1976 (Medioevo e Umanesimo, 25), p. 161 n. 539, p. 73 n. 74.

una traccia assai generica, poiché lo si intenderà con quel che oggi diremmo 'in assi', ossia come doveva essere legata la maggior parte dei codici di pregio bizantini, la cui coperta poteva essere più o meno decorata[19].

Possiamo supporre che al momento dello smontaggio e del restauro l'eventuale legatura bizantina antica preesistente sarebbe stata sostituita con qualcosa di più adatto all'ambiente curiale romano, e potremmo immaginare una coperta simile a quella del *Proclo* bessarioneo oggi a Monaco, Bayerische Staatsbibliothek gr. 547. Una delle poche coperte bessarionee esistenti, quella del *Columella* (già di proprietà Abbey, oggi in collezione privata) copiato e confezionato nel settimo decennio del Quattrocento, è simile a quelle realizzate per biblioteche di dotti e prelati nella Roma del momento[20]. La sobrietà e i motivi a cordame avvicinano tali realizzazioni alle legature di volumi già appartenuti a Niccolò Perotti, ai quali Bessarione si era uniformato per la decorazione miniata e per la scelta dei copisti nel periodo bolognese, quando iniziò a commissionare codici nuovi.

L'*Iliade* 'Venetus A'

Strettamente omogeneo al restauro integrativo condotto sull'*Oppiano* si presenta quello che fu operato nel codice Venetus A dell'*Iliade*[21]. Opera della raffinata editoria costantinopolitana nell'epoca della rinascenza macedone, il codice Marc. gr. Z. 454 (822) presenta in un manoscritto di grandi dimensioni il testo completo dell'*Iliade* ed è testimone unico di parte degli scolii. La datazione al medio decimo secolo, o poco oltre, è stata avanzata in particolare sulla base all'omogeneità con la minuscola dell'*Aristotele* parigino BnF gr. 1741. Congruenti i piccoli capilettera decorati che danno inizio a ciascuno dei libri. I 316 fogli,

[19] Per i termini *àleva* e *alba* nel senso di piatti lignei: G. Fumagalli, *L'arte della legatura alla corte degli Estensi, a Ferrara e a Modena, dal sec. XV al XIX, col catalogo delle legature pregevoli della Biblioteca estense di Modena*, Firenze 1913, cap. II: *Nomenclatura medievale relativa alle legature*, pp. x-xi. B. Atsalos, *Sur quelques termes relatifs à la reliure des manuscrits grecs*, in *Studia codicologica*, a cura di K. Treu, Berlin 1977, pp. 15-42; P. Quilici, *Legature greche, "alla greca", per la Grecia*, «Accademie e biblioteche d'Italia» 52, n.s. 35 (1984), pp. 99-111.

[20] Marcon, *La miniatura*, 1994, pp. 172, 174 fig. 40, e scheda relativa al codice in *Bessarione e l'Umanesimo*, pp. 500-501; *Legature papali da Eugenio IV a Paolo VI*, catalogo dell'esposizione, Città del Vaticano 1977; O. Marinelli Marcacci, *Di alcuni codici appartenuti a Niccolò Perotti (un inventario del 1481)*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano*, II, Roma 1979, pp. 361-369; A. Hobson, *Humanists and Bookbinders*, Cambridge 1989, pp. 27, 60.

[21] D. Harlfinger, *Die Aristotelica des Paris. gr. 1741*, «Philologus» 114 (1970), pp. 28-50; E. Mioni, *Note sull'Homerus A (Marc. gr. 454)*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Padova» 1 (1976), pp. 185-194; B.L. Fonkič, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive di ricerca*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» 28-29, n.s. 17-19 (1980-82), pp. 73-118: 102, 106-108; Mioni, *Codices Graeci*, II, pp. 236-240; *Recapturing a Homeric Legacy*, a cura di C. Dué, Washington, 2009.

di scelta pergamena, furono scritti seguendo lo schema già usuale che si ritrova nelle edizioni coeve; la rigatura venne tracciata, dal lato pelo sui fogli aperti, lasciando larghi i margini esterni e inferiori delle pagine, dove righe aggiuntive erano destinate ad accogliere con regolarità il vasto apparato degli scolii. Le segnature antiche dei quaterni sono scomparse quasi interamente a causa della rifilatura, ma possiamo osservarne una ad inizio fascicolo al f. 156r (Iota Theta).

Trascorsi cinque secoli, il manoscritto giunse nella casa romana del Bessarione. L'altra, importante *Iliade* di simile concezione, il manoscritto Venetus B, oggi Marc. gr. Z. 453 (821), era stata acquistata dallo stesso Bessarione prima del 1468, ed è possibile che sia identificabile con quella che si trovava in possesso di Giovanni Aurispa. La presente *Iliade* sembra invece non potersi riconoscere nell'inventario bessarioneo del 1468, e sia identificabile, piuttosto, tra i volumi che restarono presso la casa del Cardinale e furono portati a Venezia dopo la sua morte. Nell'inventario del 1474 è riconoscibile tra i libri accuratamente scritti e di buona lezione, e dunque belli: «Homeri Ilias, in pergameno, pulchra»[22].

Negli anni durante i quali il manoscritto rimase nella sua casa, Bessarione impose nuova vita a quell'*Iliade* tanto corposa e importante, intervenendo con il restauro integrativo che ridiede completezza al testo in fascicoli ricostruiti. Elpidio Mioni ha assegnato alla mano dello stesso Bessarione, con una minuscola parzialmente imitativa rispetto alla scrittura antica, le integrazioni testuali nei fogli aggiunti in sostituzione di quelli che erano caduti prima che il codice giungesse nelle sue mani [fig. 2]. Furono inseriti 19 nuovi fogli che ricomposero la regolarità dei quaterni originali, dove compaiono in gruppi di 6, 6, 1, 4 e 2 (ff. 69-74, 229-234, 238, 254-257, 319-320)[23]. Le misure della rigatura per disporre il nuovo testo furono esemplate sui fogli originali, ma vennero tracciate col metodo più svelto del colore[24]. Furono allora apposte ai fascicoli nuove segnature, mediante lettere latine, dalla lettera 'a' alla 'oo', e con numeri da 1 a 8 per ogni fascicolo, in modo simile a quanto venne fatto in altri codici della medesi-

[22] Labowsky, *Bessarion's Library*, pp. 226, nr 633, 301 nr 304, 503.

[23] Fascicolazione: 39 x 8 (ff. 12-323) + 1 x 4 (ff. 324-327), con segnature originali in gran parte tolte dalla rifilatura, e nuove segnature bessarionee messe con lettere latine; si tratta di quaterni regolari con inizio lato carne.

[24] I fogli del XV secolo presentano rigata, a colore, la sola parte centrale, per 25 righe di scrittura che preparano uno spazio di scrittura largo mm 120, come per la parte antica. Rigatura Lake I, 1b ossia Leroy 00D1. Dunque, la messa in pagina è in qualche modo imitativa rispetto all'originale, eccetto che per la complessità e per la mancanza degli scolii. L'originale presenta (rilevato al f. 12r) 25 righi per 25 linee di scrittura appese, e scolii di 63 linee di scrittura; rigatura tracciata sui fogli aperti dal lato pelo, sistema Jones I, rigatura vicina a Lake I, 8a, con 18 righe aggiuntive orizzontali per gli scolii messe per la maggior parte sul margine inferiore; le righe verticali sono due accostate e due accostate che contengono al loro interno lo spazio per le iniziali (mm 20), seguono due accostate a delimitare l'esterno del testo (mm 120), seguono (alla distanza di mm 20) una riga semplice e due accostate a contenere gli scolii (mm 64), per un totale di 9 righe verticali.

ma biblioteca, e come abbiamo osservato nel codice dell'*Oppiano*. Analogamente, osserviamo che l'integrazione dovette comportare una nuova cucitura delle pergamene, e probabilmente una legatura diversa. Un tempo dovettero esistere guardie finali, o perlomeno contropiatti, dal momento che l'ultimo foglio del codice non porta segni lasciati dalla coperta precedente e non costituì una guardia aderente.

L'intervento di restauro si rivela dunque strettamente omogeneo a quello operato sui *Cynegetica*, ma con un'ulteriore complessità. Al codice fu unito un frammento diverso, a sua volta restaurato nella casa bessarionea. Infatti, gli undici fogli (ff. 1-11) che adesso si trovano anteposti all'*Iliade* nel Venetus A, costituiscono un frammento, separato e del tutto estraneo al corpo del codice, contenente quei testi accessori all'Iliade che sono attestati presenti, come introduttivi, in almeno quattordici manoscritti omerici: la *Vita Homeri*, e parti della *Chrestomathia* di Proclo, qui corredati da un ciclo illustrativo con episodi della guerra di Troia[25].

Scrittura e miniature hanno portato a riferire questa parte ad un ambito provinciale, e a un'età più tarda di almeno due secoli o più rispetto al corpo principale dell'attuale manoscritto (sec. XII ex-XIII in. o XIII medio). Questi fogli, giunti al Bessarione alquanto lacunosi, forse restarono allora slegati: non portano segnature latine, e ora si presentano disturbati nella sequenza, e con importanti cadute di pigmenti nelle miniature. A loro volta, questi fogli presentano le integrazioni che ormai conosciamo, che stanno a sottolineare la presenza delle lacune, costituite da fogli bianchi, dealbati e con la base del pelo evidente, rigati in maniera analoga alle integrazioni apportate nell'*Iliade*, ma qui lasciati bianchi, privi della desiderata integrazione testuale (bianchi i nuovi fogli I, 2-3, 5, 7, 10-11)[26]. Si notino sul margine inferiore interno del primo foglio le macchie di ruggine che abbiamo suggerito possano costituire il ricordo della catena, uno degli elementi della legatura marciana precedente a quella settecentesca. L'inserimento del frammento all'inizio del codice potrebbe così risalire al restauro

[25] A. Severyns, *Aréthas et le Venetus d'Homère*, «Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe de lettres» (1951), pp. 279-306; K. Weitzmann, *Die Byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, p. 58; K. Weitzmann, *The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art*, «Dumbarton Oaks Papers» 14 (1960), pp. 43-68; Furlan, *Codici greci illustrati*, III, 1980, pp. 42-48; K. Weitzmann, *Die Byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts, Addenda und Appendix*, Wien 1996, pp. 56, 83.

[26] Gli undici fogli anteposti al codice, disposti in una sequenza turbata rispetto a quella originale, si trovano raccolti, mediante risarcimenti nella zona della cucitura, in un bifolio esterno (ff. I e 11), un quaterno (ff. 1-8) e un binione (ff. 9-10). Una possibile composizione originale è stata ricostruita (Mioni, *Note sull'Homerus A*) in base al testo e alle figure, tenendo conto delle lacune testuali, e della presunta composizione regolare di un quaterno con esatta sequenza di carne-pelo, come: foglio perduto, 9, 1, perduto / 6, 4, perduto, 8. I fogli bianchi (I, 2-3, 5, 7, 10-11) databili all'epoca bessarionea grazie al tipo di pergamena e alla rigatura omogenea a quella dei fogli che completano il testo dell'Iliade, stavano dunque ad attendere una integrazione testuale e forse anche ad avvolgere all'esterno il fascicolo.

bessarioneo, se non fosse che, come abbiamo rilevato, questo fascicolo non è stato contrassegnato in omogeneità con le segnature del corpo dell'*Iliade* e si presenta oggi disturbato nella composizione come dovette trovarsi nel Settecento al momento della rilegatura e cartolazione. Non possiamo che lasciare aperte le ipotesi, dal momento che, come abbiamo sottolineato, non sappiamo se vi sia stato un'eventuale ulteriore intervento tra il Quattrocento e la sistematica rilegatura avvenuta ai tempi del bibliotecario Tiepolo.

La *Bibbia* atlantica latina

I tre casi di restauro storico sin qui esaminati si presentano dunque alquanto simili tra loro, e ci permettono di riconoscere come possibili all'interno della casa bessarionea gli interventi eseguiti nella *Bibbia* atlantica latina del Bessarione, oggi marciana Lat. Z. 1 (= 1949-1950)[27], che presentano tuttavia una maggiore complessità, tale da poter definire i restauri come integrativi mimetici.

Non conosciamo la data di acquisizione da parte del Bessarione, né la provenienza di questa *Bibbia*, una delle più che rare presenze di codici latini anteriori al Trecento entro le raccolte del Cardinale. Porta nei due *ex libris* manoscritti il nome del Bessarione quale cardinale Tuscolano (dal 1449) ed è presente nel catalogo dei manoscritti latini redatto nel 1468, nel quale la Bibbia «in magno volumine» è puntualmente descritta come divisa in due volumi e costituisce i due primi numeri dell'inventario[28]. I timbri rossi parigini sottolineano come i due codici continuarono ad essere considerati di grande importanza.

All'atelier bessarioneo possiamo riportare le pergamene costituenti le guardie dei due volumi, per ciascuno una anteriore e una posteriore che portano al verso delle prime l'*ex libris* del Cardinale. I fascicoli che costituiscono i due volumi, dalla Genesi al Salterio, dai Proverbi ai Maccabei seguiti dal Nuovo Testamento, furono originariamente segnati in continuità (in numeri romani po-

[27] G. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad Santi Marci Venetiarum*, I, Venetiis 1868, pp. 193-195; B. Garrison, *Studies in the History of Mediaeval Italian Painting*, I, Florence 1953, pp. 90-96; K. Berg, *Studies in Tuscan Twelfth-Century Illumination*, Oslo-Bergen-Tromsö, 1968, pp. 44, 49; P. Supino Martini, *Roma e l'area grafica romanesca (secoli X-XII)*, Alessandria 1987 (Biblioteca di Scrittura e civiltà, 1), p. 32 nota; G. Braga – G. Orofino – M. Palma, *I manoscritti di Guglielmo II, vescovo di Troia, alla Biblioteca Nazionale di Napoli: primi risultati di una ricerca*, in *Libro, scrittura e documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli 13.-15.)*, Atti del convegno a cura di G. Avarucci – M.R. Borraccini Verducci – G. Borri, Spoleto 1999 (Studi e ricerche, 1), pp. 437-470: 458-459, 465-466; S. Marcon, *Bibbia del cardinale Bessarione*, in *Le Bibbie Atlantiche. Il Libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, a cura di M. Maniaci – G. Orofino, Milano 2000, pp. 196-200.

[28] Labowsky, *Bessarion's Library*, pp. 178, 216; C. Bianca, *La formazione della biblioteca latina del Bessarione*, in *Scrittura biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*, Atti del seminario, Città del Vaticano 1980 (Littera antiqua 1,1), pp. 103-165: 107.

sti orizzontali al centro del margine inferiore al termine di ciascun fascicolo, da I a XXX e da XXXI a LV rispettivamente). Comunque fossero stati divisi in origine, i fogli (220 e 180 per i due volumi) arrivarono al Quattrocento in condizione non buona, e con guasti da acqua particolarmente localizzati nel primo volume sui primi fogli e in corrispondenza con la cesura tra alcuni fascicoli, tali da suggerire che la *Bibbia* fosse giunta al Bessarione in gran parte sfascicolata. Nel primo volume il restauro storico ha sostituito i margini di tre fogli (ff. 1 con risarcimento anche all'interno [fig. 3], 126, 203), e interamente alcuni fogli (in particolare i ff. 191-192, 195, 200-202). Nel secondo volume il restauro storico ha reintegrato sui margini quattro fogli (ff. 1, 2, 71, 174) e ha sostituito l'ultimo foglio, oltre all'aggiunta delle guardie. Al tempo del Bessarione si aggiunse alla segnatura antica continua, solo per questo secondo volume, una numerazione dei fascicoli con numero arabo da 1 a 27 apposto al centro del margine inferiore di ciascun primo foglio di fascicolo, evidentemente funzionale alla cucitura e legatura separata del secondo tomo[29].

Per la *Bibbia*, strettamente analoga a un gruppo di origine centroitaliana, è stata precisata recentemente una datazione al primo quarto del XII secolo, rispetto al secondo quarto già proposto dal Garrison[30]. Il centro scrittorio di produzione di tali Bibbie atlantiche dalla tarda carolina standardizzata, e dallo stile unico di decorazione elaborato su modelli carolingi e ottoniani[31], sembra doversi porre in area romana, e forse intorno a un luogo autorevole come il Laterano[32]. Opera di un centro scrittorio organizzato, la *Bibbia* si mostra opera di diversi copisti dalle medesime caratteristiche di messa in pagina e scrittura.

Sui nuovi fogli di pergamena inseriti venne ripresa la messa in pagina e si scrisse con l'antiqua, plausibile come imitazione della carolina tonda del dodicesimo secolo, che i copisti alla metà del Quattrocento ben sapevano replicare. Ai ff. 191r, 195v e 201v del primo volume vennero copiati anche i capilettera.

[29] Vol. I: 30 fascicoli che iniziano col lato pelo, rigatura a secco a fogli singoli, dal lato pelo, con righe verticali singole e con una riga orizzontale aggiuntiva per i titoli correnti, Leroy 01D2a. Vol. II: 27 fascicoli che iniziano col lato pelo.

[30] L'indagine di Braga, Orofino e Palma, *I manoscritti di Guglielmo II*, ha consentito di anticipare al primo quarto del secolo il gruppo di Bibbie riferite dal Garrison al secondo quarto, in conseguenza della nuova datazione della *Bibbia* di Napoli in due volumi, codd. XV.AA.1-2, che è documentata come donata alla Cattedrale di Troia nel 1113. In particolare, Palma (1999) identifica all'opera nella *Bibbia* marciana (vol. I, ff. 1vb-44va, 69ra-72vb, 94vb l. 24-98vb, 129ra-vb, 166ra-190vb, 193ra-194vb, 197ra-vb; vol. II, ff. 98va-114vb) una delle mani di scrittura presenti in codici, contenenti scritti di Agostino, di Beda e un *Liber officiorum*, donati alla cattedrale di Troia almeno nel 1111, 1114 e 1119.

[31] L.M. Ayres, *The Italian Giant Bibles: aspects of their Touronian ancestry and early history*, in *The early Medieval Bible. Its production, decoration and use*, a cura di R. Gameson, Cambridge 1994, pp. 125-154.

[32] P. Supino Martini, *La scrittura delle scritture (sec. XI-XII)*, «Scrittura e civiltà» 12 (1988), pp. 101-118; Braga – Orofino – Palma, *I manoscritti di Guglielmo II*; E. Condello, *Per una indagine sui secoli XI e XII, considerazioni sulla Bibbia atlantica Ross. 617*, «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo» 111 (2009), pp. 189-203: 193, 201.

In modo maldestro, ma con chiaro intento mimetico e con simili colori di rosso e di giallo, in quei fogli nuovi si seguirono le tracce delle belle iniziali miniate del dodicesimo secolo che si ripetono lungo il testo originale con i loro colori brillanti. Si tratta di capilettera prevalentemente a corpo vuoto, con lacunari decorati per lo più secondo i motivi descritti dal Garrison come appartenenti allo stile medio geometrico, che restarono in attesa di quei girali che in pochi casi si intravvedono appena delineati dal disegno preparatorio.

Un *Lezionario* riadattato

Il restauro integrativo va comunque distinto, in quanto tipo di intervento diverso dal punto di vista concettuale e insieme materiale, dal rimaneggiamento del manoscritto al fine di riuso. Abbiamo fatto cenno sopra a come si sia categorizzato in tal modo anche certo mutamento di soggetti nell'ambito della statuaria, quando insomma sulla base di un oggetto preesistente se ne crea uno diverso che contiene in sé il primo.

Un esempio particolarmente importante di tale genere, fra i libri bessarionei, si può identificare col *Lezionario* Marc. gr. Z. 12 (348)[33]. Esso subì le medesime vicende storiche tarde dei codici che abbiamo considerato, e mostra evidente, sul margine interno inferiore del foglio iniziale, la chiazza rugginosa bucata che abbiamo segnalato quale possibile traccia lasciata dal fissaggio della catena [fig. 4].

Si tratta di «Evangelia quotidiana», come lo definisce il Bessarione nella nota di possesso. Gli interventi di montaggio e smontaggio sistematico apportati sul sinassario e menologio (pericopi dai Vangeli disposte secondo le feste mobili e le commemorazioni dei santi), per adattarlo ai nuovi usi liturgici, hanno comunque a che vedere con le tecniche del restauro, ma secondo l'accezione particolare che abbiamo sottolineato. L'operazione fu eseguita sistematicamente dal Rhosos con riscritture attuate mediante riempimento dei margini, aggiunta di fogli o su rasura di intere pagine [fig. 5]. Le miniature, consistenti in testate, pulai e capilettera furono riusate liberamente, mediante ritagli, reincollaggi e dislocazioni. Lo scopo fu quello di aggiornamento e di adeguamento dei testi, come si ritrova appunto abbastanza normalmente nei codici di uso liturgico restati in vita in epoche di mutamenti cultuali: qui i cambiamenti e le aggiunte si ritrovano in tutte le partizioni, per le feste dell'anno, le feste comuni e per i santi.

Gli interventi sono stati talmente vasti, anche nella composizione fisica, che a seguito dei cambiamenti quattrocenteschi i fascicoli sono stati numerati dal

[33] G. Cavallo, *La maiuscola tra i secoli VIII-IX*, in *La Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 103, tav. 77; Furlan, *Codici illustrati*, I, pp. 40-44; Mioni, *Codices Graeci*, II, pp. 17-20; E. Crisci, *La maiuscola ogivale diritta: origini, tipologie, dislocazione*, «Scrittura e civiltà» 9 (1985), pp. 103-145.

rimaneggiatore con lettere greche poste all'inizio e alla fine del fascicolo (da alpha a kappa theta a cominciare dal f. 5). Mioni segnala la presenza dell'antica segnatura sul margine superiore esterno, sporadicamente presente e non più rispondente alla situazione materiale.

Per quanto ci riguarda, osserveremo che l'operazione, sul bel codice in maiuscola ogivale riferibile all'ultimo decimo secolo, risulta fortemente invasiva: la scrittura del Rhosos riempie i margini, si inserisce nei fogli, con una minuscola ordinata ma per nulla mimetica, e dotata di proprie iniziali in quello stile carminato che trovò continuità d'uso nel corso del Quattrocento tra i copisti fuoriusciti e che ebbero forse in comune contatti cretesi[34]. Ioannes Rhosos (attivo dal medio Quattrocento al 1498), esemplare fra quegli scribi per l'euritmia dei fregi e delle proporzioni litterali, è testimoniato lungamente al servizio del Cardinale niceno e in ambito romano, dal 1454 sino almeno al 1470, in commissioni di prestigio che comprendevano quelle raccolte di scritti di unico autore in volume unico tanto apprezzate al tempo di Niccolò V[35]. Anche l'*ex libris* del Bessarione, come cardinale Tusculano, non permette una datazione più puntuale delle riscritture.

Gli interventi sono difformi rispetto a quelli che abbiamo visti adottati su alcuni codici antichi, per la vastità, la non omogeneità della pergamena nuova, la mancanza di rispetto della messa in pagina antica, e la totale assenza di imitazione. Dovremo pensare che il Rhosos abbia elaborato autonomamente il codice, non allineandosi agli interventi che si andavano attuando all'interno della casa bessarionea. Oppure, il codice sarà stato trattato come un testo liturgico d'uso, non destinato, almeno inizialmente, alla biblioteca formata di testi coerenti e belli. Oppure, ancora, dovremo riferirci anche ad altezze cronologiche diverse.

Gli interventi di restauro coerente, attuati mediante pergamena abbastanza omogenea, si dovranno forse situare in un momento determinato nella casa bessarionea, verosimilmente vicino alla data estrema dell'attività?

Si tratta in quei casi di restauri pensati perché i testi trovassero compiutezza entro forme corrette e belle, e i codici andassero a formare una raccolta libraria da lasciare, integra e importante, affinché la cultura fosse trasmessa ai secoli successivi. Lo spirito rinascimentale permetteva di apprezzare l'antichità dei codici, purché li si riportasse a una piena completezza.

[34] S. Rothe, *Textillumination bei einigen Schreibern Kretischer Herkunft im 15. Jahrhundert*, in *Paleografia e codicologia greca*, Atti del II colloquio internazionale a cura di D. Harlfinger – G. Prato, I, Alessandria 1991, pp. 355-362.

[35] Mioni, *Bessarione scriba*, pp. 264-265, 302-303. 302-304; *RGK*, I, nr. 178; S. Marcon, *Cardinal Bessarion's Ptolemy codex, a Book of inestimable worth (Il prezioso Tolomeo del Bessarione)*, in Πτολεμαιος, *Γεωγραφία*, Athina 1998, pp. 11-32.

Fig. 1. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms Gr. Z. 1 (= 320), coperta.

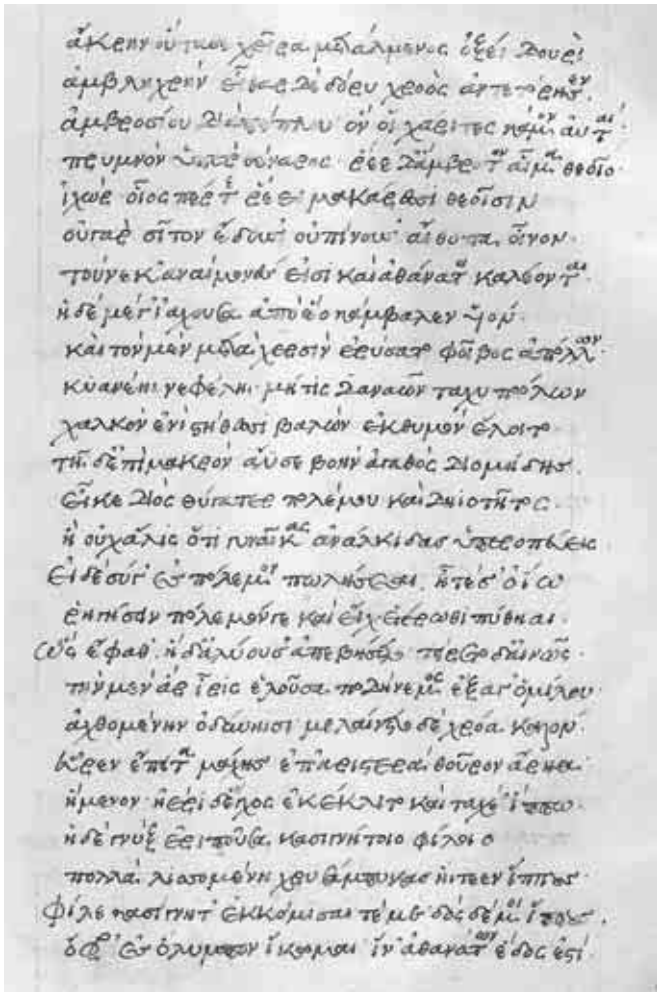


Fig. 2. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms Gr. Z. 454 (= 822), f. 69r.

Fig. 3. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms Lat. Z. 1 (= 1949), f. 1r.

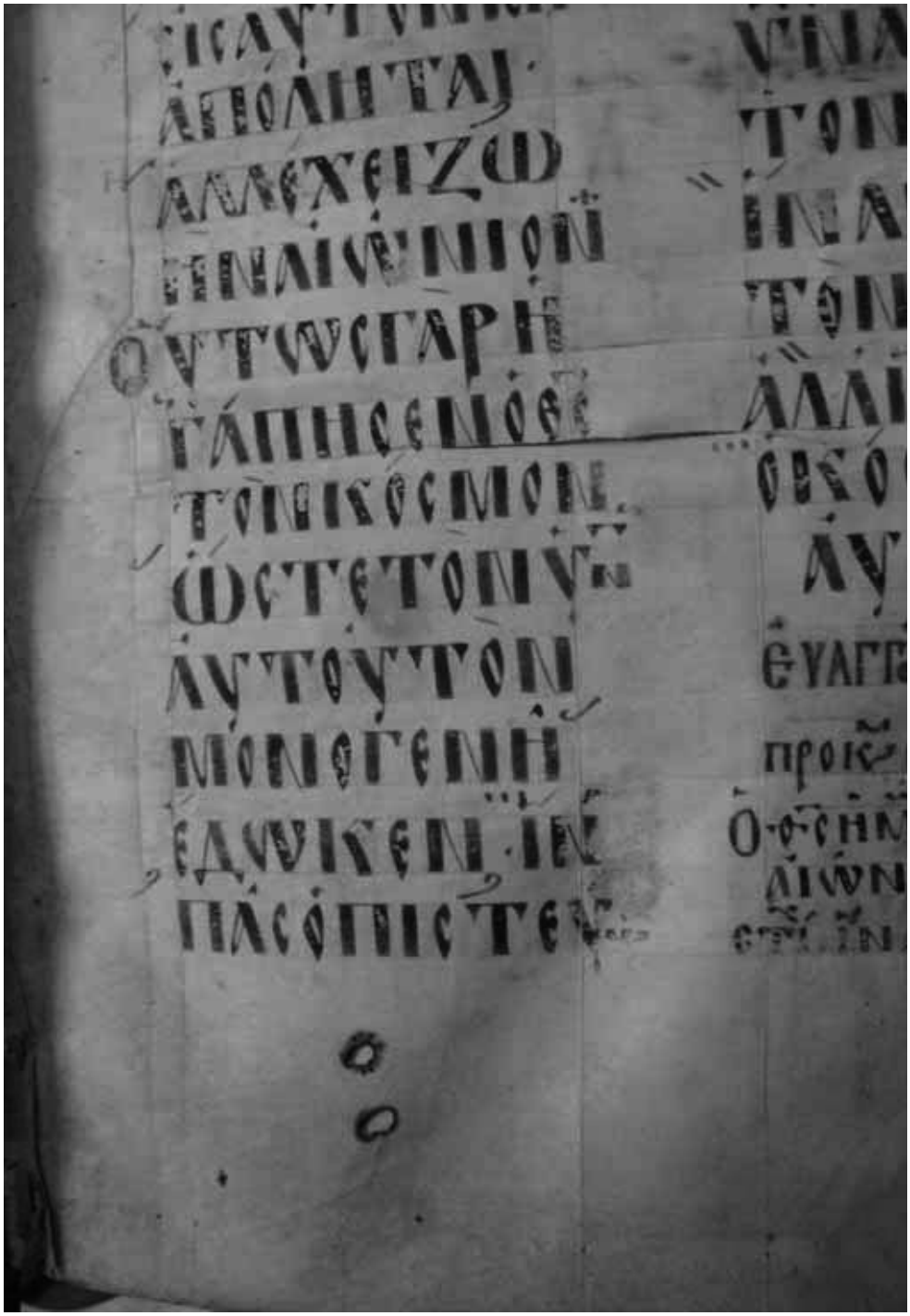


Fig. 4. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms Gr. Z. 12 (= 348), f. 1r.

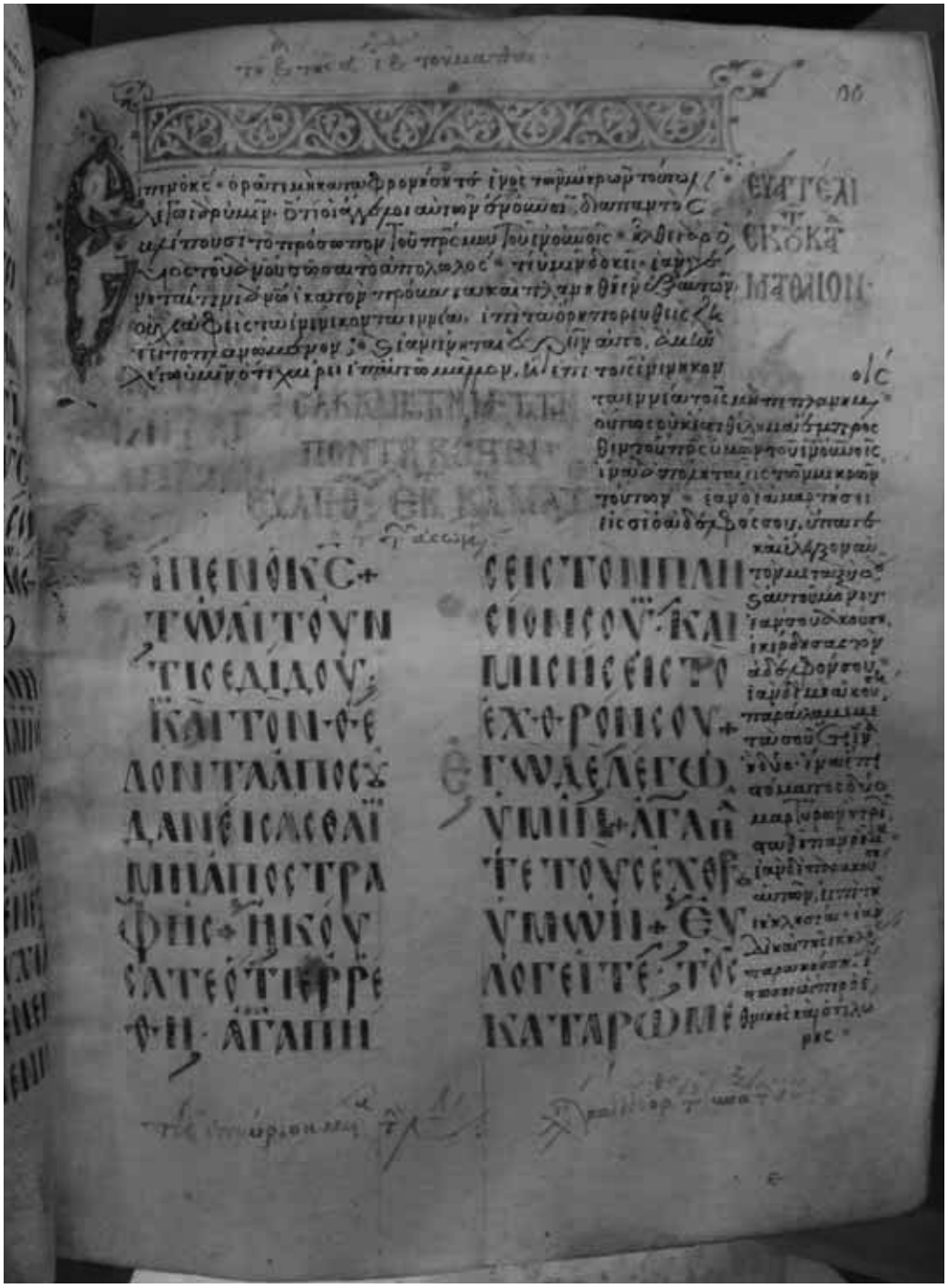


Fig. 5. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms Gr. Z. 12 (=348), f. 36r.

Chiara Bordino

I Padri della Chiesa e le immagini nella *Refutatio et Eversio* di Niceforo di Costantinopoli

La *Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815* è stata scritta fra l'820 e l'828 da Niceforo, patriarca iconofilo di Costantinopoli, per confutare la definizione del concilio dell'815, che aveva respinto la restaurazione del culto delle immagini decretata nel 787 dal Concilio Niceno II ed era tornato ad affermare tesi iconoclaste. L'opera, tramandata da due manoscritti conservati a Parigi, il Paris. BnF gr. 1250 e il Paris. BnF Coislinianus 93, è stata pubblicata in edizione critica integrale a cura di Jeffrey Featherstone soltanto nel 1997[1]. In precedenza alcuni studiosi, fra cui G. Ostrogorskij e P.J. Alexander, avevano pubblicato i frammenti della definizione sinodale e i passi che componevano il florilegio patristico ad essa allegato[2]. Lo stesso Alexander aveva inoltre offerto una breve sintesi della *Refutatio* nella monografia da lui dedicata al patriarca[3].

In quest'opera, Niceforo prende in esame un ampio numero di testi dei Padri della Chiesa sulle immagini, esaminando analiticamente le citazioni del florilegio dell'815 e opponendogli altri passi, per mostrare come gli iconoclasti avessero volutamente frainteso il pensiero degli autori citati e come, in generale, i Padri del IV e V secolo fossero favorevoli alle rappresentazioni artistiche. La *Refutatio* costituisce quindi un osservatorio di estremo interesse per indagare l'atteggia-

[1] *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, a cura di J.M. Featherstone, Turnhout-Leuven, 1997 (Corpus Christianorum. Series graeca, 33).

[2] Secondo Blake, che studiò i due manoscritti alla Bibliothèque Nationale nel 1939, nel IX secolo venne approntata un'edizione in due tomi di tutte le opere di Niceforo. La *Refutatio* era inclusa nel secondo tomo, dal quale derivano i due volumi, che lo studioso datò al XIII e XV secolo. P.J. Alexander copiò tutto il testo del Graecus 1250 e collazionò parti del Coisl. 93, forse in vista di un'edizione critica che tuttavia non venne realizzata. Non videro mai la luce neppure le edizioni progettate dal benedettino Banduri nel XVIII e nel XX secolo dal russo Andreev e da Serruys, il quale pubblicò estratti relativi all'*Horos* dell'815, poi ripubblicati da G. Ostrogorskij, *Studien zur Geschichte des byzantinisches Bilderstreites*, Breslau 1929, pp. 49-51 e P.J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, in «Dumbarton Oaks Papers» 7 (1953), pp. 35-66, in particolare pp. 58-60; cf. anche p. 39.

[3] P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine* Empire, Oxford 1958, Appendix, *Summary of Nicephorus "Refutatio et Eversio"*, pp. 242-255.

mento dei Padri della Chiesa verso le immagini cristiane, ma anche l'interpretazione che iconofili e iconoclasti hanno dato dei testi patristici e dell'arte cristiana dei primi secoli[4]. In questa sede intendo proporre tre esempi particolarmente significativi per il rapporto di Niceforo con i testi e con le immagini.

Una delle citazioni addotte dagli iconoclasti nel concilio dell'815 è tratta dall'*Homilia I* di Asterio, vescovo di Amasia fra IV e V secolo[5]. Asterio, che pure ci ha lasciato, con l'*ekphrasis* del martirio di santa Eufemia, una delle testimonianze più suggestive di atteggiamento favorevole verso le immagini da parte dei Padri, in questo testo sembra assumere una posizione ostile nei confronti delle rappresentazioni artistiche. Attacca infatti l'uso di alcuni uomini e donne ricche di indossare vesti sontuosamente decorate, con ricamate storie del Vangelo. Gli episodi vengono elencati nel dettaglio: le nozze di Cana, con le giare dell'acqua; il paralitico con il lettuccio sulle spalle; il cieco nato guarito da Gesù con il fango; l'emorroissa che afferra un lembo della veste di Cristo; la peccatrice che si getta ai suoi piedi; la Resurrezione di Lazzaro.

> Ὅσοι δὲ καὶ ὅσαι τῶν πλουτούντων εὐλαβέστεροι, ἀναλεξάμενοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν τοῖς ὑφανταῖς παρέδωκαν· αὐτὸν λέγω τὸν Χριστὸν ἡμῶν μετὰ τῶν μαθητῶν ἁπάντων, καὶ τῶν θαυμασίων ἕκαστον ὡς ἡ διήγησις ἔχει. Ὄψει τὸν γάμον τῆς Γαλιλαίας καὶ τὰς ὑδρίας· τὸν παραλυτικὸν τὴν κλίνην ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντα· τὸν τυφλὸν τῷ πηλῷ θεραπευόμενον· τὴν αἱμορροοῦσαν τοῦ κρασπέδου λαμβανομένην· τὴν ἁμαρτωλὸν τοῖς ποσὶν τοῦ Ἰησοῦ προσπίπτουσαν· τὸν Λάζαρον ἐκ τοῦ τάφου πρὸς τὴν ζωὴν ὑποστρέφοντα. Καὶ ταῦτα ποιοῦντες εὐσεβεῖν νομίζουσι καὶ ἱμάτια κεχαρισμένα τῷ Θεῷ ἀμφιέννυσθαι. Ἐμὴν δὲ εἰ δέχονται συμβουλήν, ἐκεῖνα πωλήσαντες τὰς ζώσας εἰκόνας τοῦ Θεοῦ τιμησάτωσαν[6].

Asterio esorta ad evitare questo tipo di rappresentazioni, in quanto: è preferibile portare l'immagine spirituale del Logos nell'anima, anzichè rinnovargli l'umiliazione dell'Incarnazione[7]; è più opportuno soccorrere i poveri, i bisognosi e gli ammalati che si incontrano nella vita quotidiana piuttosto che portare le loro figure sulle vesti[8].

[4] Di questi temi mi sono occupata nella mia tesi di dottorato: C. Bordino, *I Padri della Chiesa e le immagini*, tesi di dottorato in *Memoria e materia dell'opera d'arte attraverso i processi di produzione, storicizzazione, conservazione, musealizzazione*, XXII ciclo, Università degli Studi della Tuscia, tutor prof.ssa M. Andaloro, Viterbo 2010. Nell'ambito di questo lavoro ho intrapreso lo studio e la parziale traduzione della *Refutatio et Eversio*.

[5] Asterius Amasenus, *Homilia I De Lazaro et divite*: *PG* 40, coll. 165-168; Alexander, *The Iconoclastic Council*, n. 18; Asterius of Amasea, *Homilies I-XIV*, Text, Introduction and notes by C. Datema, Leiden 1970, pp. 8 e ss.; H.-G. Thummel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992, pp. 308-309; Nicephorus I, *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, 85, 4-9, 17-43, pp. 148-150.

[6] Asterius Amasenus, *Homilia I De Lazaro et divite*, Thummel, *Die Frühgeschichte*, pp. 308-309).

[7] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 85, 28-31, p. 149.

[8] *Ibid*., 85, 31-43, pp. 149-150.

Come si concilia, tuttavia, questo passo con altri in cui Asterio mostra un atteggiamento del tutto positivo verso le immagini? Oltre a cercare di dimostrare, con ragionamenti molto sottili, che l'appello a non raffigurare Cristo non implica affatto la convinzione che non possa essere rappresentato[9], Niceforo afferma che Asterio sta svolgendo un discorso di carattere etico e morale, condannando manifestazioni di lusso eccessivo, che non si addicono alla condotta di vita del cristiano:

> ἐπεὶ οὖν πρὸς τοὺς κατὰ τὸν παρόντα βίον πλουσίους τὸν λόγον προάγει, ὁρῶν τινας τάχα ἐμμανῶς περὶ τὴν ὕλην διακειμένους, ὡς δὴ καὶ τοῖς ὑφάνταις αὐτοῖς παρέχειν πράγματα καὶ πρὸς τὴν ποικιλτικὴν ταύτην τῶν σηρικῶν ὑφασμάτων καὶ τὴν Συβαρικὴν ἐσθῆτα κατατρίβεσθαι, παραινεῖ λοιπὸν τὸ περιττὸν καὶ φιλότιμον τῆς περὶ τὸν πολυτελῆ τοῦ ἱματισμοῦ κόμπον δαπάνης περικόπτειν καὶ μὴ περὶ πολλοῦ τῶν περιβολαίων τὴν ἄχρηστον κτῆσιν ποιεῖσθαι καὶ τὴν λαμπρότητα, ὧν ἡ δόξα καὶ ἡ εὐπρέπεια ἐν ἴσῳ καὶ ἐαρινοῖς ἄνθεσιν διαρρεῖ τε καὶ ταχέως ἀπομαραίνεται, ἐπιμέλεσθαι δὲ μᾶλλον τοῦ τιμιωτέρου τῆς ψυχῆς κτήματος καὶ τοῦτο κατορθοῦσθαι διὰ τῆς εἰς τοὺς δεομένους ἀδελφοὺς δαψιλοῦς ἐπιδόσεως καὶ ἐνταῦθα τὴν πλείστην τῶν χρημάτων καταναλοῦν εὐπορίαν καὶ κτῆσιν[10].

In effetti il biasimo rivolto alle produzioni artistiche come ostentazione smodata di ricchezza, biasimo dettato da esigenze pastorali, non da un'iconofobia di fondo, ricorre frequentemente nei padri fin dal III secolo (Clemente, Tertulliano)[11], e trova spazio anche presso autori a cui si può attribuire una sicura posizione iconofila, come Gregorio di Nissa[12]. Niceforo offre un'interpretazione analoga anche in un'altra opera, l'*Adversus Iconomachos*, dove commenta un passo dell'omelia XLIX sul Vangelo di Matteo di Giovanni Crisostomo, nel quale il ricamo e la pittura vengono definite arti non necessarie, che spingono gli uomini a spese superflue[13]. Secondo Niceforo, il Crisostomo non intendeva condannare incondizionatamente la tessitura, la pittura e il ricamo, ma solo quelle manife-

[9] *Ibid*., 86, 17-71, pp. 152-154.

[10] *Ibid*., 85, 56-69, pp. 150-151.

[11] Si vedano ad esempio Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, II, X, 107.3, 108, 1, 4-5, 109.1, 111.1: *Clementis Alexandrini Paedagogus*, ed. M. Marcovich, Leiden, Boston 2002, pp. 133, 133-134, 134, 135; traduzione italiana in Clemente Alessandrino, *Il pedagogo*, a cura di D. Tessore, Roma 2005, pp. 231, 232, 234, 235); Tertullianus, *De cultu feminarum*, I, 8, 1-3; II, 10, 1; II, 11, 1-3: Tertullien, *La toilette des femmes, De cultu feminarum*, Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire de M. Turcan, Paris 1971 (Sources Chrétiennes 173), pp. 76-80; 144-146; 152-154, traduzione italiana in *Opere scelte di Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, a cura di C. Moreschini, Torino 1974 cit., pp. 87-88, 101, 102-103.

[12] Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum*: ed. G. Heil, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9/1. Leiden 1967, p. 47. Un analogo atteggiamento il Nisseno lo assume verso le suppellettili in argento riccamente decorate: Gregorius Nyssenus, *Oratio IV De Beatitudinibus*: *PG* 44, coll. 1237-1240; ed. J.F. Callahan, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 7/2, Leiden 1992, p. 115, 11-28.

[13] Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum Homiliae*, XLIX: *PG* 58, col. 501; Thummel, *Die Frühgeschichte*, p. 293; Nicephorus I, *Adversus Iconomachos*, X: *Spicilegium Solesmense*: complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera: selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus, curante Domno J.B. Pitra, vol. IV, Paris 1858, p. 259, 16-25.

stazioni realizzate per soddisfare l'amore per il lusso, la gioia dello spettatore, il piacere degli occhi, come avviene nelle vesti degli imperatori, che si fanno rappresentare con i barbari sottomessi o in scene di caccia[14], e nelle pitture profane, che mostrano animali, volatili e pesci, spettacoli di cavalieri che combattono fra di loro o le corse dei cani che partecipano alle battute di caccia. Le arti devono infatti essere rivolte alla gloria di Dio, raffigurando soggetti sacri per l'edificazione dei fedeli[15].

> Περὶ τῆς ζωγραφικῆς τέχνης ἐνστήσαιτο ἄν τις φάσκων· «Τὸ ζώδια γίνεσθαι ἐν ἱματίοις, ἢ τοίχοις, ποῦ χρήσιμον». Φημὶ τοίνυν ὅτι, ἐπειδὴ συνημμένως περὶ ἀμφοῖν τῶν τεχνῶν, ταύτης τε καὶ τῆς ποικιλτικῆς διέλαβεν, ὃ περὶ τῆς ἑτέρας τῶν συνεζευγμένων ἀποδέδοται, τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ θατέρας ἀκολούτως συναποδοθήσεται· τὸ περιττὸν γὰρ τῆς δαπάνης καὶ ἐπ'αὐτῆς τὸ αἴτιον πρόκειται. Διαιρήσει τοίνυν εἰκότως κἀνταῦθα τὸν λόγον, καὶ οὕτως καταλήψεται τοῦ διδασκάλου τὴν ἔννοιαν, οὐ κατὰ τὴν προφορὰν τῶν ῥημάτων ἀνεπιστήτως ἐκδεχόμενος· ζώδια μὲν γὰρ οὐδὲ πάντα κατονομάζει τὰ ἱστορούμενα, οὐδὲ πάντα τὰ γραφόμενα ἀποπέμπεται, ἀλλ'ἐκεῖνα ἅπερ εἰς τέρψιν καὶ ὥραν καὶ διάχυσιν τῶν ἐμπαθῶς ὁρώντων γίνεται πρὸς ἐξαπάτην τῶν ὀφθαλμῶν, ἐξ ἀπειροκαλίας καὶ μικροπρεπείας ἐξευρημένα, καὶ οὐδὲν ἀναγκαῖον καὶ χρειῶδες κατὰ τὸν βίον ἐπεισάγοντα, οὕτω λέγεσθαι ἀξιοῖ. Ἐξ ὧν καὶ τέχνην καλεῖσθαι διακωλύει, καὶ τὰ πολλὰ περικόπτειν διακελεύεται. Τίνα δὲ ταῦτά ἐστιν; ἃ δὴ πολλάκις τινὲς ἐπ'ἄγρας ζώων χερσαίων καὶ πτηνῶν καὶ ἐναλίων διαγραφοῦσι, καὶ εἴ τι παραπλήσιον, εἰς παρηγορίαν τῆς ἰδίας μικροψυχίας ἐπιτηδεύοντες, καὶ ὅσα ἐπὶ τοῖς τῶν ἱππικῶν ἀγώνων τελοῦμενα οἱ φιλιππόται, ἢ φιλοκύνηγοι ἐπὶ ταῖς ὁρμαῖς τῶν κυνηγετούντων γάννυνται διὰ μιμνήσεως φέρουσι· καὶ ἄλλως, ὡς ἂν ἐφήδοιτό τις ἐνωραϊζόμενος, καὶ τῆς θήρας τοῦ ποθουμένου μὴ ἀποτεύξαιτο· οὐ μὴν περί γε τῶν ἱερῶν ἐκτυπωμάτων ταῦτα ἀποφανεῖται· οὐδ'οὕτως τῇ κλήσει τῇ τοιαύτῃ κατεφαύλισεν ἂν, ἢ ἐξευτέλισεν, ἃ πρὸς τὴν εὐαγγελικὴν ἡμᾶς ἀνάγει θεωρίαν καὶ μνήμην, οἷς τὸ τίμιον καὶ σεβάσμιον νέμει, ὡς μετὰ ταῦτα δειχθήσεται, καὶ ὅπως τὴν γραφικὴν τέχνην ἠγαπηκὼς εἴη.

La distinzione che qui emerge fra arte sacra e profana era già stata suggerita al concilio Niceno II proprio commentando insieme le due omelie di Asterio, quella su Lazzaro e quella su santa Eufemia[16], ma Niceforo sviluppa più diffu-

[14] Nicephorus I, *Adversus Iconomachos*, XVII-XVIII: *Spicilegium Solesmense*, vol. IV, pp. 275-277.

[15] *Ibid*., XIII: pp. 268-269.

[16] I padri conciliari convenuti a Nicea osservano che, se accanto al sermone su Lazzaro si pone quello dedicato a santa Eufemia, con la meravigliosa *ekphrasis* della pittura che rappresenta il martirio della santa, si capisce che Asterio non era contrario alle immagini di Cristo, bensì solo all'utilizzo di manufatti preziosi – e nella fattispecie tessuti – da parte dei fedeli. Ma ciò che non è ammesso nel costume quotidiano dei fedeli è accettato e anzi benvenuto se realizzato per glorificare Dio: mentre le vesti con ricamate le scene evangeliche sono una biasimevole ostentazione di lusso, un velo dipinto di pregevole fattura artistica è un lodevole tributo alla martire e a Cristo e giustamente trova collocazione nello spazio del santuario. È una distinzione – dicono i padri conciliari – che viene confermata anche dalla Bibbia: Jahvè dice a Mosè, riguardo alla tenda che doveva ospitare l'arca dell'alleanza: «La farai con dieci teli di bisso ritorto, di porpora viola, di porpora rossa e di scarlatto. Vi farai figure di cherubini, lavoro di artista» (Es

samente questo argomento, dispiegando sotto i nostri occhi un repertorio di soggetti profani che dovevano trovare particolare spazio nell'arte di committenza iconoclasta[17].

È interessante rilevare come quel piacere degli occhi che respinge se suscitato dalle rappresentazioni profane Niceforo lo ammetta senza riserve commentando l'Omelia su Lazzaro nella *Refutatio*, dove sottolinea l'indugiare compiaciuto di Asterio sulle singole scene, quasi fosse stato conquistato suo malgrado dalla bellezza delle immagini:

> καὶ ταῦτα μὲν τὰ τῆς παρούσης ὑποθέσεως ἐπαγγέλλεται· εἰ δέ τις ἀκριβέστερον ἐπιστήσειεν, εὕροι ἂν τουτονὶ τὸν Ἀστέριον γεγηθότα πως καὶ ἡδόμενον περὶ αὐτὸ τὸ τῆς ἱστορίας φαινόμενον, ἐν ᾧ μάλιστα εὐαγγελικὴν προσαγορεύει καὶ ὥσπερ ὑπ' ὄψιν ἄγει διὰ τοῦ καταλόγου τὰ πράγματα, εὐλαβεστέρους τε τοὺς ἀναλεξαμένους ἐπίσταται, καὶ οὐδὲ εἰκόνας κατονομάζει τὰ γεγραμμένα ἀλλὰ κύριον ἁπλῶς μάλιστα ἐπὶ τῇ γυναικὶ τῇ ἁμαρτωλῷ καὶ μαθητὰς καὶ τὰ κατὰ τὸν γάμον τῆς Γαλιλαίας καὶ τὰ λοιπὰ πρόσωπά τε καὶ πεπραγμένα θαύματα, ἅπερ ἐκεῖσε ἀπηριθμήσατο, δίχα τῆς ὁπωσοῦν ἑτερωνυμίας καὶ παραφράσεως...
> προσεκτέον δὲ ὅτι προστάττων Ἀστέριος μὴ γράφειν τὸν Χριστόν, γραφόμενον αὐτὸν εἰδὼς καὶ μάλα προδήλως ἑαυτὸν νῦν ἡμῖν εἰσάγει[18].

Sulla forza di attrazione esercitata sullo spettatore Niceforo pone fortemente l'accento anche riguardo ad un'altra categoria di rappresentazioni: le immagini dei santi, tema ampiamente sviscerato nella *Refutatio*[19]. Qui però non si tratta

26, 1), mentre per il popolo raccomanda che vesta in modo semplice e sobrio (Dt. 22, 11). Cf. G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia 1759-1798, rist. Paris 1901, XIII, col. 309; *Atti del Concilio Niceno secondo ecumenico settimo*, introduzione e traduzione di P. di Domenico, Città del Vaticano, 2004, p. 339. È una sottolineatura interessante se si tiene in conto il grande sviluppo che la produzione di tessuti liturgici con soggetti figurati cristiani sembra aver conosciuto fra VIII e IX secolo, a giudicare soprattutto dalla testimonianza del *Liber Pontificalis*. Cf. al riguardo: L. Brubaker – W. Haldon, *Byzantium in the iconoclast era (ca 680-850): the sources: an annotated survey*, Birmingham 2001, pp. 82-103; M. Andaloro, *Immagine e immagini da Adriano I a Pasquale I nel Liber Pontificalis*, in «Mededelingen van het Nederlands Institut te Rome» 60/61, 2001-02 (2003), pp. 45-10; Ead., *I papi e l'immagine prima e dopo Nicea*, in *Medioevo: immagini e ideologie*, in *Atti del Convegno internazionale di studi* (Parma, 23-27 settembre 2002), 2004 a cura di A.C. Quintavalle, pp. 525-540.

[17] La *Vita Stephani Iunioris* riferisce che gli iconoclasti usavano sostituire alle immagini di Cristo, della Vergine e dei santi pitture con alberi, uccelli, animali, corse di cavalli, scene di caccia, spettacoli del teatro o dell'ippodromo; e in particolare ricorda come Costantino V fece sostituire il ciclo cristologico delle Blachernae con mosaici «con ogni genere di uccelli e certe volute di foglie di edera con gru, cornacchie, pavoni, [...] come un mercato di frutta o una voliera», mentre nel Milion, al posto di un ciclo che rappresentava i sei concili ecumenici, fece eseguire scene di ludi dell'ippodromo, con «una diabolica corsa di carri e del suo cocchiere favorito, Ouranikos». Cf. Stephanus Diaconus, *Vita Stephani Iunioris*: ed. M.F. Auzépy, *La vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre. Introduction, édition et traduction*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 3), pp. 121, 126-127, 166; traduzione francese, pp. 215, 221-222, 265.

[18] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 85, 71-80, p. 151. Si tratta comunque di scene evangeliche, dove il diletto è inestricabilmente congiunto all'edificazione dei fedeli.

[19] Niceforo si sofferma sul tema delle immagini dei santi per rispondere all'utilizzo, da parte degli

tanto di un piacere puramente estetico, anche se funzionale alla divulgazione del messaggio evangelico, quanto piuttosto di una profonda reazione sentimentale intimamente connessa al processo di elevazione spirituale del fedele. Il patriarca concentra la sua attenzione sulle testimonianze relative a pitture che rappresentano scene di martirio o comunque vicende di grande *pathos*, come quella del sacrificio di Isacco, a cui fa riferimento un celebre passo di Gregorio di Nissa, che afferma di aver pianto davanti alle pitture[20]. Fra di essi spicca in modo particolare – ed è questo il secondo esempio su cui intendo soffermarmi – l'*Homilia XI* di Asterio di Amasea, nella quale vengono descritte alcune scene dipinte su un velo e che mostrano le vicende del martirio di santa Eufemia di Calcedonia[21]. Asterio non si limita a fare genericamente riferimento, come accade negli altri frammenti, ai *pathemata*, alle sofferenze subite dal martire e dipinte sulla parete, ma presenta agli occhi del lettore un ciclo articolato, che comprende il processo e le varie forme di tortura inflitte alla santa. Esprime inoltre con forza il coinvolgimento che si prova contemplando queste pitture, facendosi portavoce in prima persona dell'emozione travolgente che scuote l'osservatore fino alle lacrime:

> δακρύω δὲ τὸ ἐντεῦθεν καί μοι τὸ πάθος ἐπικόπτει τὸν λόγον· τὰς γὰρ τοῦ αἵματος σταγόνας οὕτως ἐπέχρωσεν ὁ γραφεύς, ὥστε εἴποις ἂν προχεῖσθαι τῶν χειλέων ἀληθῶς καὶ θρηνήσας ἀπέλθοις[22].

iconoclasti, di una citazione attribuita a Teodoto di Ancira, che esortava a preferire alle rappresentazioni materiali dei santi le immagini spirituali che si possono desumere dagli scritti loro dedicati. Sull'opposizione fra immagini spirituali e pitture si tornerà più avanti. Il patriarca ricorre a numerose testimonianze: oltre a quelle dedicate alle pitture rappresentanti scene di martirio, per le quali cf. *infra*, si possono ricordare i passi tratti da: Joannes Chrysostomus, *De sancto Meletio Antiocheno*; Georgius Alexandrinus, *Vita S. Johannis Chryostomi*; Basilius Caesariensis, *Homilia in Barlaam martyrem*; Gregorius Nazianzenus, *Epitaphium in Basilium*; Basilius Caesariensis, *Homilia in XL martyres sebastenses*; Gregorius Nazianzenus, *Carmina Moralia, X, De virtute*. Cf. *ibid*., 98, 2-10, 99, 3-17, 100, 11-24, 104, 10-15, 108, 4-9, 110, 5-15, pp. 179-180, 181, 184, 189, 192.

[20] Gregorius Nyssenus, *De deitate Filii et Spiritus sancti*: *PG* 46, col. 572c; Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 101, 4-14, pp. 181-182. Il patriarca cita anche altre testimonianze relative a pitture che rappresentano scene di martirio: Joannes Chrysostomus, *In Job* fragmentum; Gregorius Nyssenus, *De sancto Theodoro*; ID., *In sanctum Basiliscum* fragmentum; oltre all' *Homilia XI* di Asterio di Amasea, su cui ci si soffermerà più oltre, cf. Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 93, 3-14, 102, 2-35, 103, 2-7, 105, 8-86, pp. 174-175, 182-183, 183, 184-187. Il frammento su sa n Basilisco si trova anche nei florilegi iconofili dei codici Paris. BnF gr. 1115, Mosq. Synod.. 265 e Venezia Marc. gr. Z 573 ed è quindi probabile che Niceforo lo abbia desunto dal florilegio che costituiva il prototipo di queste raccolte e che doveva essere stato portato a Costantinopoli dai legati papali poco prima del Concilio Niceno II. Su questo florilegio, cf. A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and its archetype*, Washington D.C. 1996 (Dumbarton Oaks Studies, 34).

[21] Asterius Amasenus, *Homilia XI*: *PG* 40, coll. 333-337, *Homilies*, pp. 153-155; *Euphémie de Chalcédoine: légendes byzantines*, publiées par F. Halkin, Bruxelles 1965 (Subsidia hagiographica, 41), pp. 4-8; Thummel, *Die Frühgeschichte*, pp. 306-308.

[22] Asterius Amasenus, *Homilia* XI; *Homilies*, 4, I, p. 155, 2-4.

L'estrema vividezza (ἐνάργεια) di resoconti come quello di Asterio potrebbe essere facilmente interpretata come riferimento al realismo pittorico, un naturalismo che, sviluppato a tal punto, sarebbe assai difficile da reperire nell'arte cristiana dei primi secoli. Le rare attestazioni di scene di martirio giunte fino a noi dall'età paleocristiana, come le pitture della *domus* sotto i santi Giovanni e Paolo a Roma (IV secolo), sono molto più composte e abbreviate. Evocano, suggeriscono il martirio piuttosto che mostrarlo esplicitamente (fig. 1)[23].

Questo non implica, tuttavia, che omelie di questo tipo fossero svincolate da una reale esperienza delle rappresentazioni visive. Con le vivide descrizioni della sofferenza del martire, si intendeva mettere in risalto la capacità dell'immagine di suscitare intensi sentimenti nello spettatore[24]: quale che fosse la sua conformazione iconografica, stilistica, tecnica, essa spingeva il fedele a conservare dentro di sé la memoria e la figura del santo e a imitarne le virtù nella vita quotidiana[25]. Niceforo sembra interpretare l'omelia proprio in questa chiave.

[23] In generale, sul problema della rappresentazione del martirio nei primi secoli dell'arte cristiana: F. Bisconti, *Dentro e intorno all'iconografia martiriale: dal vuoto figurativo all'immaginario devozionale*, in *Martyrium in multidisciplinary perspective, Memorial Louis Reekmans*, a cura di M. Lamberigt – P. Van Deun, Leuven 1995, pp. 247-292; Id., *Riflessi iconografici del pellegrinaggio nelle catacombe romane: genesi e primi sviluppi dell'iconografia martiriale a Roma*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, a cura di E. Dassmann, Münster 1995, pp. 552-558; Id., *L'immaginario iconografico della devozione martiriale*, in *La comunità cristiana di Roma: la sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medio Evo*, a cura di L. Pani Ermini, Città del Vaticano 2000, pp. 363-383; Id., *Appunti e spunti di iconografia martiriale*, in *Studi sancanzianesi. In memoria di Mario Mirabella Roberti*, a cura di G. Cuscito, Trieste 2004, pp. 167-190; L. Grig, *Making martyrs in late antiquity*, London 2004, pp. 117-135. Sulle pitture della *domus* sotto i santi Giovanni e Paolo: G.B. De Rossi, «Bullettino di Archeologia Cristiana» s. IV, 7 (1888-1889), pp. 69-70; P. Franchi De' Cavalieri, *Note agiografiche*, fascicolo VIII, Città del Vaticano 1935 (Studi e Testi, 65), pp. 333-354 (*X. Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giustina e Teoctisto?*); J. Wilpert, *Le pitture della confessio sotto la basilica dei SS. Giovanni e Paolo*, in *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, a cura di R. Paribeni, Città del Vaticano 1937, pp. 517-522; B. Brenk, *Microstoria sotto la chiesa dei SS. Giovanni e Paolo: la cristianizzazione di una casa privata*, in «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte» 3. Ser. 18 (1995, ma 1996), pp. 169-205; C. Ranucci, *Scene di martirio nell'oratorio sotto la chiesa dei SS. Giovanni e Paolo*, in M. Andaloro, *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini. 312-468, La pittura medievale a Roma. 312-1431*, Corpus, vol. I, Milano, 2006, pp. 108-110, con bibliografia precedente.

[24] Riguardo al ruolo del soggetto e all'importanza della dimensione psicologica nell'estetica bizantina è fondamentale V.V. Byčkov, *Vizantijskaja estetika. Teoretičeskie problemy*, Mosca 1977, tr. it. *L'estetica bizantina. Problemi teorici*, a cura di F.S. Perillo, Bitonto, 1983. Il rilievo dato all'emozione e alla reazione dello spettatore nell'omelia di Asterio e più in generale nelle *ekphraseis* della Tarda Antichità è stato sottolineato da: L. James – R. Webb, *"To understand ultimate things and enter secret places": ekphrasis and art in Byzantium*, «Art History» 14 (1991), 1-15; J. Leemans, *"Schoolrooms for Our Souls". The Cult of the Martyrs: Homilies and Visual Representations as a Locus for Religious Education in Late Antiquity*, «Paedagogica historica» 36 (2000), pp. 112-127; Grig, *Making martyrs*, pp. 111-117; E.A. Castelli, *Martyrdom and memory: early Christian culture making*, New York-Chichester (England) 2004, pp. 128-132; M. Andaloro, *L'ellenismo a Bisanzio. A Roma, a Costantinopoli, nel Novecento*, in *Medioevo: il tempo degli antichi*, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2006, pp. 96-116 (in particolare pp. 109-111); R. Webb, *Accomplishing the picture: ekphrasis, mimesis and martyrdom in Asterios of Amaseia*, in *Art and text in Byzantine culture*, a cura di L. James, Cambridge 2007, pp. 13-32. Per il carattere soggettivo del resoconto di Asterio, cf. in particolare: Webb, *Accomplishing the picture*, pp. 13-32: 21.

[25] Questo è quello che probabilmente intende Asterio, quando, al termine della sua omelia, rivolge

Prima di proporre per esteso l'*ekphrasis* di santa Eufemia, chiama Asterio sulla scena, invitandolo a contemplare ancora la pittura e ad emozionarsi per l'arte del pittore:

> τεθεάσθω πάλιν τὴν ἱερὰν ἐκείνην γραφὴν τῆς πανευφήμου μάρτυρος καὶ τὴν τέχνην θαυμαζέτω τὴν τῶν ζωγράφων[26].

E più oltre:

> Ἀστέριος καὶ αὖθις ὥσπερ ἀστὴρ φαεινὸς ἀνισχέτω καὶ φαιδρυνέτω τὸν λόγον καὶ τῷ γε φιλομάρτυρι προαναφωνείτω ὡς, εἴ που μαρτύρων ἐντύχοις ἱστορουμένοις πάθεσιν, δακρύσας ἂν πάντως ἀπέλθοις[27].

Non sappiamo quanto Niceforo potesse essere consapevole dello scarto esistente fra i testi e le immagini dell'età paleocristiana, come anche di quello che poteva esserci fra queste e rappresentazioni pittoriche create in tempi più vicini al suo. Negli Atti del Concilio Niceno II alcune osservazioni circa il carattere sintetico e abbreviato delle scene di martirio potrebbero essere lette come indizi di una consapevolezza in tal senso, confermando peraltro che quello che si ricercava non era il rispecchiamento oggettivo fra testo e immagine[28]. Ma il patriarca di Costantinopoli non si pronuncia esplicitamente in tal senso. È possibile tuttavia che al tempo di Niceforo i cicli pittorici martiriali fossero venuti ad avere particolare fortuna proprio sull'onda della lettura degli scritti dei Padri nei circoli iconofili. Questi cicli potevano essere molto più articolati e realistici dei modelli paleocristiani, proprio per la volontà di adeguarli alle vivide descrizioni

all'osservatore il seguente invito: «Ora per te è tempo, se vuoi, di portare a compimento la pittura, affinché tu veda con precisione se non siamo stati troppo inferiori alla spiegazione»: Asterius Amasenus, *Homilia*: *Homilies*, 155, 15-17. Sull'interpretazione dell'invito a completare la pittura come esortazione all'imitazione del martire nella vita pratica, cf. Webb, *Accomplishing the picture*, pp. 26-28. Anche Basilio di Cesarea sembra suggerire la necessità di questo compimento nella vita pratica, laddove attribuisce tanto alla pittura quanto alla scrittura la funzione di educare al coraggio: Basilius Caesariensis, *Homilia in XL Martyres Sebastenses*: *PG* 31, col. 508c.

[26] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 105, 84-87, p. 187. Traduzione italiana di chi scrive. Sulla lettura che Niceforo dà di Asterio ha richiamato l'attenzione anche Webb, *Accomplishing the picture*, p. 14, 27.

[27] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 110, 31-32, p. 193. L'epiteto 'che brilla come una stella', gioco di parole sul nome del santo (Ἀστέριος καὶ αὖθις ὥσπερ ἀστὴρ φαεινὸς ἀνισχέτω), indizio del valore emblematico che veniva attribuito dagli iconofili agli scritti del vescovo di Amasia e in particolare all'*ekphrasis* del martirio di santa Eufemia, è anche negli Atti del Concilio Niceno II: nella quarta sessione, dopo la lettura dell'omelia XI, Teodoro, vescovo di Catania, afferma: «Il beato maestro Asterio, ispirato da Dio, ha illuminato, come stella radiosa, i cuori di noi tutti», cf. Mansi XIII, 21; *Atti del Concilio Niceno*, p. 168. Per il particolare risalto conferito ad Asterio negli Atti del Concilio Niceno II, cf. Castelli, *Martyrdom and Memory*; Andaloro, *L'ellenismo a Bisanzio*, pp. 109-111.

[28] Così nel memoriale del vescovo iconoclasta pentito Teodosio di Amorio, letto nel corso della prima sessione, e nella lettera del patriarca Germano a Tommaso di Claudiopoli, letta nella quarta sessione: cf. rispettivamente Mansi XII, 1014; XIII, 113; *Atti del Concilio Niceno*, pp. 71, 221.

delle omelie. Varie fonti sembrano confermare una certa diffusione di immagini e cicli dedicati ai martiri nella Costantinopoli dell'inizio del IX secolo. Niceforo accusa gli iconoclasti di cancellare le immagini dei santi, che mostrano le loro imprese gloriose, dai libri, dalle pitture su tavola e dalle chiese[29]. Teodoro Studita menziona una pittura nella quale è raffigurato il martirio di Giovanni il Battista[30]. Giova tuttavia ricordare soprattutto la *Vita di Tarasio* scritta da Ignazio il Diacono, dove viene descritto quello che sembra essere un ciclo pittorico commissionato da Tarasio, includente rappresentazioni del martirio di diversi santi[31]. Fra di essi ci sono figure legate a testi che hanno avuto un particolare risalto nella letteratura iconofila, vale a dire la protomartire Tecla – riguardo alla quale Niceforo cita, proprio nella *Refutatio*, un capitolo del *De vita et miraculis sanctae Theclae*, presente anche in altri florilegi iconofili[32] – e i Quaranta Martiri di Sebaste, ai quali era dedicata l'omelia di Basilio contenente il celebre passo che stabiliva l'equivalenza fra pittura e scrittura e che era una delle citazioni preferite dai difensori delle immagini[33]. Questi santi, che subirono la mor-

[29] Nicephorus I, *Antirrhetici*: *PG* 100, col. 477B, traduzione francese in M.-J. Mondzain, *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989, pp. 258-259. Il passo è ricordato anche da anche L. Brubaker, *Vision and meaning in ninth-century Byzantium: image as exegesis in the homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, p. 257.

[30] Theodorus Studites, *Oratio VIII*, *Laudatio in abscissionem sacri capitis Magni Baptistae et Praecursoris Christi*: *PG* 99, col. 768AB. A differenza dei Padri del Concilio Niceno II e di Niceforo, Teodoro non è particolarmente sensibile al tema delle immagini dei martiri, tuttavia vi ricorre in alcune occasioni, come nella *Lettera Dogmatica sulle sante immagini a Naucrazio*, nella quale cita, insieme ad altre testimonianze, il frammento di un *Sermo in martyrem* attribuito a Cirillo di Alessandria e l'*Homilia in Gordium martyrem* di Basilio di Cesarea e pone fortemente l'accento sulla capacità delle immagini di suscitare l'emozione dello spettatore: G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, vol. 1-2, Berlin 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 31), vol. II, pp. 511-519 (n. 380); per le citazioni, in particolare pp. 518,208-210, 213 - 519,223.

[31] Ignatius Diaconus, *Vita Tarasii patriarchae*, 19.35-23.34: *Ignatii Diaconi Vita Tarasii*, ed. I.A. Heikel, «Acta Societatis Scientiarum Fennicae» 17 (1891), pp. 395-423: 413,35 - 419,7; S. Efthymiadis, *The life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* (BHG 1698), Aldershot 1998 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs, 4), pp. 169-168; traduzione francese in W. Wolska-Conus, *Un programme iconographique du patriarche Tarasios?*, «Revue des études byzantines» 38 (1980), pp. 247-254; traduzione inglese in I. Ševčenko, *A Program of Church Decoration Soon after 787 according to the Vita Tarasii of Ignatius the Deacon*, abstract and translation distributed at the Symposium "Byzantine Art and literature around the year 800", Washington, Dumbarton Oaks, 1984. Per uno studio di carattere iconografico di questo passo cf. Ch. Walter, *An iconographical note*, «Revue des études byzantines» 38 (1980), pp. 255-260. Brubaker, *Vision and meaning*, p. 257 ricorda anche come Tarasio fu sepolto in una cappella dedicata a tutti i martiri nel monastero da lui fatto costruire sul Bosforo: è possibile che fosse qui il ciclo descritto da Ignazio.

[32] Wolska-Conus, *Un programme iconographique*, p. 250. Pseudo Basilius Seleuciensis, *De Vitae et Miraculis S. Theclae*: *Vie et miracles de Sainte Thècle*, texte grec, traduction et commentaire par G. Dagron, avec la collaboration de M. Dupré La Tour, Bruxelles 1978 (Subsidia hagiographica, 62), pp. 416,4 - 417,56; Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 113, 10-58, pp. 198-200. Il passo è citato, in una versione più breve, nei florilegi iconofili dei codici Paris. BnF gr. 1115, ff. 261v-262r e Venezia. Marc. gr. Z 573, ff. 14-15, cf. Alexakis, *Codex Parisinus*, Appendix 2, n. 87, p. 327; Appendix 4, n. 36, p. 347.

[33] Basilius Caesariensis, *Homilia in XL Martyres Sebastenses*: *PG* 31, coll. 508C11-509A16; Wolska-Conus, *Un programme iconographique*, p. 250. I Quaranta non sono menzionati esplicitamente, ma sono

te per congelamento, esposti nudi sulla superficie di un lago ghiacciato, prima dell'iconoclastia venivano rappresentati come una schiera immobile e compatta, come si vede in due affreschi di Santa Maria Antiqua dell'inizio dell' VIII secolo[34]; a partire dall'età posticonoclasta si diffonde però una versione figurativa del loro martirio caratterizzata da una forte accentuazione del *pathos*: essi sono colti in pose diversificate e contorte, con i volti contratti in espressioni di dolore, come si vede in due avori dei secoli X e XI, conservati a San Pietroburgo e a Berlino (fig. 2)[35]. Secondo Henry Maguire il cambiamento si deve proprio alla volontà di ricalcare la vivida descrizione contenuta nell'omelia di Basilio[36].

Tornando a Niceforo, egli sembra ammirare sommamente Asterio non solo come modello di una contemplazione attiva nei confronti dell'immagine, ma anche per la sua arte retorica, per la qualità della sua scrittura:

> τούτοις ἐπέσθω Ἀστέριος ὁ τῆς Ἀμασέων γεγονὼς πρόεδρος θαυμαστῶς ὅπως μουσουργῶν ἐκείνην τὴν ἔκφρασιν, ὅπα λειριόεσσαν ἱείς, ὡς ἄν τις εἴποι ποιητικῶς

identificabili in base alla tipologia del supplizio subito, cf. WALTER, *An iconographical note*, p. 257. Questo passo dell'omelia di Basilio è uno dei brani prediletti dai difensori delle immagini. Lo si incontra, ad esempio: in JOANNES DAMASCENUS, *Orationes contra Imaginum calumniatores*, I, 44, 46; II, 40, 43; III, 106: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, besorgt von B. KOTTER, vol. III, Berlin-New York 1975 (Patristische Texte und Studien, 17), pp. 106, 151-152, 189; negli Atti del Concilio Niceno II, dove compare per ben quattro volte: MANSI, XII, coll. 1014E, 1066D-E; XIII, 277B-C; 300C; in NICEPHORUS I, *Refutatio et eversio*, 108.4-9, p. 189.

[34] K. GULOWSEN, T*he Oratory of the Forty Martyrs: from imperial ante-vestibule to Christian room of worship*, in *Imperial art as Christian art – Christian art as imperial art: expression and meaning in art and architecture from Constantine to Justinian*, a cura di J.R. BRANDT – O. STEEN, Roma 1999 [ma 2002] (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, n.s., 1), pp. 77-91; EAD., *The genesis of the martyrdom of the Forty Martyrs of Sebasteia as iconographical theme*, in *Ecclesiae urbis*, Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), a cura di F. GUIDOBALDI, Città del Vaticano 2002, pp. 1863-1871; EAD., *Some iconographic aspects of the relationship between Santa Maria Antiqua and the Oratory of the Forty Martyrs*, in *Santa Maria Antiqua al Foro Romano: cento anni dopo*, a cura di J. OSBORNE, Roma 2005, pp. 187-197. Una raffigurazione dei Quaranta Martiri come schiera, in atteggiamento statico e frontale, attribuita all' VIII secolo, si trova nell'oratorio dedicato ai santi presso la Catacomba di Santa Lucia a Siracusa, per cui cf.: G. AGNELLO, *Le arti figurative nella Sicilia bizantina*, Palermo 1962, pp. 62 ss.; M. FALLA CASTELFRANCHI, *Pitture "iconoclaste" in Italia meridionale?: con un'appendice sull'oratorio dei Quaranta Martiri nella catacomba di Santa Lucia a Siracusa*, in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia*, a cura di C. BARSANTI – M. DELLA VALLE, Roma 1996, pp. 409-425.

[35] D. TALBOT RICE, *The ivory of the Forty Martyrs at Berlin and the art of the twelfth century*, «Zbornik radova Vizantološkog Instituta» 8 (1963), pp. 275-279; per l'avorio di San Pietroburgo, cf. A. GOLDSCHMIDT – K. WEITZMANN, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*, II, Berlin 1930-1934, p. 27, pl. 3. Sugli sviluppi iconografici della rappresentazione dei Quaranta Martiri di Sebaste, si vedano anche: O. DEMUS, *Two Palaeologan Mosaic Icons in the Dumbarton Oaks Collection*, «Dumbarton Oaks papers» 14 (1960), p. 87-119; Z. GAVRILOVIĆ, *The 'Forty Martyrs of Sebaste' in the painted programme of Žiča vestibule*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 32/5 (1982), pp. 185-193; T. VELMANS, *Une icône au Musée de Mestia et le thème des Quarante martyrs en Géorgie*, «Zograf» 14 (1983), pp. 40-51.

[36] H. MAGUIRE, *Truth and convention in Byzantine descriptions of works of art*, «Dumbarton Oaks papers» 28 (1974), 111-140: 120-121; ID., *Art and eloquence in Byzantium*, Princeton, 1981, pp. 34-41.

> [...] καὶ τοὺς λόγους παρεξεταζέτω τῇ τέχνῃ ὡς οὐ φαυλότερα μουσοπόλων τὰ φάρμακα καὶ καταρχέτω τοῦ λόγου ὧδέ πῃ ἔχοντος[37].

Come afferma anche commentando l'omelia di Basilio sui Quaranta Martiri, Niceforo ritiene che la scrittura possa creare immagini non meno vivide di quelle pittoriche:

> πῶς δὲ ἀνεύθυνος τοῦ τοιούτου ἐγκλήματος αὐτὸς ὁ μέγας κατασταθήσεται Βασίλειος ἐπί τισι ποτὲ μάρτυσιν τὰ ὅμοια δρῶν καὶ ὡς ἐξ εἰκόνων οἷα παραδειγμάτων τινῶν καὶ ἀρχετύπων ἐπὶ τοὺς λόγους μετάγων τὸν λόγον καὶ ταύτῃ ἐναργεστέρους καὶ οἷον ἐμψύχους ἐργαζόμενος εἰκόνας, ὥσπερ ἐν τῷ εἰς τοὺς ἁγίους Τεσσαράκοντα μάρτυρας ἐγκωμίῳ διέξεισιν ὡς ἐν γραφῇ λέγων τὰς τούτων ἀριστείας προδεικνύειν; ταυτὸν δὲ δύνασθαι τοῖς παρὰ τῶν λογογράφων τὰ τῶν ζωγράφων, ἐπεὶ περὶ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν ἀμφότεροι στρέφονται, καὶ ταῦτα ὑπόγυον ἡμῖν παρατέθειται· ἤδη δὲ καὶ ἄλλα τούτοις παραπλήσια καὶ δράσαντες καὶ διαλεξάμενοι οὐδὲ τὴν γραφικὴν τέχνην κακίζειν ἐπεχείρησαν πώποτε, ἀλλὰ καὶ ἀποδέχονται καὶ ἐν ἐγκωμίων λόγῳ πολλάκις τιθέασιν ὡς προαποδέδεικται[38].

Egli invita a leggere gli scritti che espongono le azioni miracolose dei santi, in particolare quelli di Eutichio di Costantinopoli e Sofronio di Gerusalemme, anch'essi citati dagli iconofili[39]. Non è una contraddizione rispetto alle molteplici affermazioni contenute nella *Refutatio* sul primato della pittura e della dimensione visiva[40]. Al patriarca preme sottolineare l'intrinseca affinità fra pittura e

[37] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 105, 1-3, 6-8, p. 184. La citazione 'emetti una voce armoniosa' è tratta da Demostenes, *Oratio 19*.

[38] *Ibid*., 111, 30-44, p. 196. Pur esaltando Basilio per la sua arte poetica e retorica, Niceforo mostra di considerare i passi che svolgono il paragone con la pittura anche come attestazioni dell'accettazione delle immagini materiali, come è evidente pure nel suo commento all'*Homilia in Barlaam martyrem* dello stesso Basilio, dove si oppone apertamente ad interpretazioni in chiave allegorica di questi testi: *ibid*., 100, 4-7, 24-31, pp. 180-181). L'interpretazione in chiave 'allegorica' dei passi basiliani è stata avanzata non solo dagli iconoclasti, ma anche da alcuni studiosi moderni. Così ad esempio, Thummel, *Die Frühgeschichte*, pp. 53-59, tende a ridimensionare la portata dell'iconofilia dei Cappadoci, interpretando i riferimenti alla pittura nelle loro opere come argomentazioni di carattere retorico che non comportano una reale accettazione delle immagini sul piano pratico.

[39] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 110, 35-49, pp. 193-194. Questi scritti erano ben noti agli iconofili, che da essi attingevano storie sui poteri miracolosi delle immagini. Numerosi passi attribuiti a Sofronio di Gerusalemme sono presenti nel florilegio iconofilo del Paris. BnF gr. 1115 e negli Atti del Concilio Niceno II: dalle *Laudes in SS. Cyrum et Iohannem*: *PG* 87/3, col. 3388B7-C14, cf. Alexakis, *Codex Parisinus*, Appendix 2, n. 107, p. 330; Mansi XIII, col. 57BD; dalla *Narratio miraculorum SS. Cyri et Iohannis*, XXXVI *De Theodoro subdiacono podagram habente*: PG 87/3, coll. 3557C-3560D, cf.: Alexakis, *Codex Parisinus*, Appendix 2, cit. n. 108, p. 331; Mansi XIII, coll. 57D-60D; dalla *Vita Mariae Aegyptiacae*: *PG* 87, coll. 3713B- 3716A, cf. Alexakis, *Codex Parisinus*, Appendix 2, n. 116, p. 332; Mansi XIII, coll. 85D-89A.

[40] Così ad esempio, commentando Gregorius Nazianzenus, *Epitaphia*, 119, 47-52: *PG* 38, col. 75A, Niceforo osserva che il Nazianzeno depone la forza delle parole e dimostra in modo ancor più evidente l'attaccamento per l'amico innalzando in suo onore un'immagine e salutandola come persona viva, Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 104, 1-10, pp. 183-184.

scrittura per rispondere alla contrapposizione irriducibile fra le immagini e gli scritti sui santi suggerita dagli iconoclasti. Essi si erano richiamati, sia nel concilio di Hieria del 754 che in quello di Santa Sofia dell'815, ad alcuni testi in cui i padri – Basilio di Seleucia, Teodoto di Ancira, Anfilochio di Iconio – avevano definito i ritratti spirituali dei santi, quali emergono dalla presentazione delle virtù dei medesimi negli scritti agiografici, come ἔμψυχοι εἰκόνες, immagini viventi, invitando a preferirli alle raffigurazioni materiali, morte e vane[41]. Niceforo non si limita a cercare di giustificare alcuni toni dei Padri o a tentare di armonizzare posizioni fra loro contraddittorie[42], ma, rovesciando l'argomento degli iconoclasti, arriva a dire che le pitture sono le vere ἔμψυχοι εἰκόνες, richiamandosi, ancora una volta, ad Asterio, che nell'Omelia su santa Eufemia afferma che i pittori creano quadri quasi viventi:

> τῶν μέντοι συνηγόρων ὁ Ἀστέριος ἐκ τοῦ ἐναντίου προαγόμενος φάσκει ὅτι δὴ οἱ ζωγράφοι ἐμψύχους ὀλίγου δέοντος ἐργάζονται πίνακας. ποῖος οὖν ἀποκληρωτικὸς λόγος τὰς μὲν οἱονεὶ ἐμψύχους εἰκόνας ἐγκρίνεσθαι, τὰς δὲ τῷ ὄντι εἰκόνας ἐξείργεσθαι; οὐχ' ὑγιοῦς ταῦτα φρενός, τὰς μὲν ἀνιστᾶν, τὰς δὲ καθαιρεῖν, ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως καὶ τοῦ λόγου ἱσταμένας καὶ οὐδενὶ ἑτέρῳ τρόπῳ διαφερούσας ἢ τῷ ἀψύχῳ καὶ τῷ οἱονεὶ ἐμψύχῳ προσρήματι, ὥστε καὶ ἑαυτῷ περιπίπτειν τὸν ἀνόσιον[43].

La preferenza accordata ai ritratti spirituali può essere considerata in continuità con la concezione dell'anima umana come immagine vivente di Dio e della riconquista dell'originaria somiglianza con Dio attraverso la virtù[44]. La

[41] Si vedano i seguenti passi, citati sia dal concilio di Hieria che dal concilio iconoclasta dell'815: Gregorius Nazianzenus, *Carmina Moralia*, 31, 39-40; Joannes Chrysostomus, *fragmentum*; Basilius Seleuciensis, *fragmentum*; Amphilochius Iconiensis, *Encomium in Magnum Basilium*; Theodotus Ancyranus, *fragmentum*. Per la citazione negli Atti del Concilio Niceno II: Mansi XIII, 297, 300, 300, 301, 309-312; *Atti del Concilio Niceno*, pp. 331-332, 333, 333, 334, 340. Per la citazione nella *Refutatio et Eversio*: Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 138, 3-6, p. 230; 149, 1-10, p. 241; 112, 10-19, pp. 197-198; 114, 5-27, pp. 200-201; 93, 3-14, pp. 174-175. Sulla concezione dei ritratti spirituali delineati negli scritti agiografici come 'immagini viventi' dei santi, cf.: Alexander, *The Iconoclastic Council*, pp. 35-66; M. Anastos, *The ethical theory of images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, «Dumbarton Oaks Papers» 8 (1954), pp.151-160; Id., *The argument for iconoclasm as presented by the iconoclastic council of 754*, in *Late classical and mediaeval studies in honor of Albert Mathias Friend, jr.*, a cura di K. Weitzmann, Princeton 1955, pp. 177-188.

[42] Ad esempio, commentando il brano tratto da Amphilochius Iconensis, *Encomium in Magnum Basilium*, che esorta a preservare memoria dei santi attraverso gli scritti e a imitare le loro virtù piuttosto che a cercare le loro immagini dipinte, Niceforo osserva che Anfilochio ha una personale preferenza per la scrittura, ma questo non significa che fosse ostile alle immagini, come dimostra il prologo dello stesso discorso, dove menziona senza alcuna nota di biasimo le assemblee cittadine che rendono onore ai loro governanti attraverso le immagini: Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 114, 5-27, 47-61, 115, 1-82, pp. 200-201, 201-202, 201-205.

[43] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 108, 42-52, pp. 191-192. L'espressione *fanno quadri quasi viventi* (οἱ ζωγράφοι ἐμψύχους ὀλίγου δέοντος ἐργάζονται πίνακας) costituisce una citazione diretta dall'*Homilia* XI di Asterio: *ibid*., 105, 19-20, p. 185.

[44] Si tratta di un tema diffusissimo nella letteratura dei Padri, cf. ad esempio Athanasius Alexandri-

contrapposizione fra le immagini spirituali e quelle materiali, definite morte e prive di vita, riprende i toni antidolatrici della Bibbia e della polemica apologetica dei Padri. Si ricordi ad esempio Atanasio:

> πῶς δὲ οὐκ ἄν τις αὐτοὺς οἰκτειρήσειε καὶ κατὰ τοῦτο, ὅτι βλέποντες αὐτοὶ τοὺς μὴ βλέποντας προσκυνοῦσι, καὶ ἀκούοντες αὐτοὶ τοῖς μὴ ἀκούουσι προσεύχονται· καὶ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ κατὰ φύσιν ὄντες οἱ ἄνθρωποι, τοὺς μηδ' ὅλως κινουμένους, ἀλλὰ ἀψύχους ὄντας, ὡς θεοὺς προσαγορεύουσι· καὶ τό γε θαυμαστόν, ὅτι οὓς αὐτοὶ φυλάττουσιν ὑπ' ἐξουσίαν ἔχοντες, τούτοις ὡς δεσπόταις δουλεύουσι[45];

Le affermazioni di Niceforo si ricollegano invece ad una lunga tradizione per la quale si ricorre ad espressioni legate alla sfera della vita, del respiro, del movimento, per qualificare rappresentazioni artistiche che sembrano essere caratterizzate da una forte aderenza al vero, al punto da arrivare a confondere il confine tra imitazione e realtà. Si possono trovare varie testimonianze al riguardo, non solo nei Padri – ad esempio in Gregorio Nazianzeno e in Gregorio di Nissa – ma anche negli autori bizantini dei secoli successivi[46]. Anche se certo non tutte le immagini sacre in cui essi potevano imbattersi erano attestate su un registro stilistico di matrice classico-ellenistica.

Niceforo, quindi, pur esaltando la forza dell'immagine, per lo più non permette al lettore di capire che cosa realmente conoscesse dell'arte del suo tempo né dei secoli precedenti, sia perché sembra avere più consuetudine con i testi piuttosto che con le immagini, sia perché fa suoi argomenti propri di una lunga tradizione. Talvolta, tuttavia, lascia emergere qualche traccia della sua cultura visiva. Questo accade, ad esempio, nella *Refutatio*, nel commentare un'altra delle citazioni lette al concilio iconoclasta dell'815, attribuita al presbitero Leonzio (il terzo esempio che si vuole analizzare)[47]. Leonzio afferma che «giustamente i pittori non hanno imparato a dipingere una sola immagine di Cristo». Di seguito menziona una serie di episodi della vita di Cristo, tutti caratterizzati dal manifestarsi della sua gloria divina. L'intento è quello di mostrare come, anche

NUS, *Oratio De Incarnatione Verbi*: *PG* 25, col. 120C4-10. Si veda anche BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula 2*,3, dove le vite dei santi proposte all'imitazione dei fedeli vengono paragonate a statue che vivono e si muovono: *Saint Basil, The Letters*, with an English translation by R.J. FERRARI, I, London-Cambridge 1961, p. 16; *Le lettere/Basilio di Cesarea*; introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di M. FORLIN PATRUCCO, Torino, 1983, p. 66.

[45] ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Gentes*, I, 13: R.W. THOMSON, *Athanasius. Contra gentes and De incarnatione*, Oxford, 1971, pp. 36, 38.

[46] Per quanto riguarda la stagione dei Padri, si vedano ad esempio: GREGORIUS NAZIANZENUS, *Carmina de se ipso*, XVII: *PG* 37, col. 1262A1-4; XII: col. 1220A3-9; GREGORIUS NYSSENUS, *De sancto Theodoro*: *PG* 46, col. 740AB. Per i secoli successivi dell'età bizantina, cf. gli esempi discussi da C. MANGO, *Antique statuary and the Byzantine beholder*, «Dumbarton Oaks papers» 17 (1963), pp. 53-76, ANDALORO, *L'ellenismo a Bisanzio*.

[47] NICEPHORUS I, *Refutatio et eversio*, 89, 3-21, pp. 157-158.

durante la vita terrena di Gesù, la figura corporea era sempre indissolubilmente connessa alla divinità del Figlio di Dio; una sua rappresentazione nella sfera della sensibilità è pertanto impossibile.

> Ἐν δὲ τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λαμπρῶς ἐξαστράπτων... Καλῶς οἱ χρωματογράφοι ζωγράφοι μίαν εἰκόνα τοῦ Κυρίου γράφειν οὐ μεμαθήκασιν. ποίαν γὰρ εἰκόνα ἰσχύουσιν γράψαι; τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι, ἣν ὁ Ἰορδάνης ἰδὼν ἔφριξεν; Ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄρει, ἣν οὐχ' ὑπήνεγκαν κατανοῆσαι Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης; Ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ σταυρῷ, ἣν ὁ ἥλιος κατανοήσας ἐσκοτίσθη; Ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ τάφῳ, ἣν κατανοήσασαι αἱ κάτω δυνάμεις ἔφριξαν; Ἀλλὰ τὴν ἐν τῇ ἀναστάσει, ἣν ὅτε οἱ μαθηταὶ θεασάμενοι οὐ συνῆκαν; ἐκπλήττει με σφόδρα εἷς ἕκαστος τῶν λεγόντων ὅτι «Ἐγὼ τὸ ὁμοιωσείδιν τοῦ Κυρίου κέκτημαι.» Θέλεις τὸ ὁμοιωσείδιν αὐτοῦ κτήσασθαι; Ἐν τῇ ψυχῇ σου αὐτὸ κτῆσαι· εἰκόνι γὰρ ἀμήχανον γραφῆναι τὸν Κύριον.

Il Leonzio autore del passo non ha verosimilmente nulla a che fare con il più noto vescovo di Neapolis di Cipro, vissuto nel VII secolo, di cui gli iconofili citavano i frammenti di un'*Oratio Contra Iudaeos*, che anche Niceforo riporta nella sua *Refutatio*, proprio contrapponendola al brano di cui ci stiamo occupando[48]. Le idee espresse sulla caratterizzazione gloriosa del corpo di Cristo e sulla conseguente impossibilità di rappresentarlo ricordano molto da vicino argomentazioni presenti nella lettera di Eusebio a Costantina[49] e negli scritti contro le

[48] NICEPHORUS I, *Refutatio et eversio*, 92, 21-307, pp. 163-173. LEONTIUS NEAPOLITANUS, *Contra Iudaeos orationes V (fragmenta)* I, 54, 56. Su Leonzio si vedano: P. SPECK, *ΓΡΑΦΑΙΣ Η ΓΛΥΦΑΙΣ. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos uber die Bilder, mit einem Anhang: Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis*, «Ποικίλα Βυζαντινά» 4, Varia, 1 (1984), pp. 211-272: 242-249; C. MANGO, *Leontius of Neapolis: a Byzantine hagiographer at work*, in *Byzanz und der Western*, a cura di I. HUTTER, Wien 1985, pp. 25-41; P. SPECK, *Der Dialog mit einem Juden angeblich des Leontios von Neapolis*, «Ποικίλα Βυζαντινά» 6, Varia, 2 (1987), pp. 315-322; THUMMEL, *Die Fruhgeschichte*, pp. 127-136, 340-353; P. SPECK, *Schweinefleisch und Bilderkult: zur Bildendebatte in der sogennante Judendialogen*, in *Τὸ Ἑλληνικόν: Studies in Honour of Speros Vryonis Jr, 1: Hellenic Antiquity und Byzantium*, a cura di J. LANGDON – S. REINERT – J. STANOJEVICH ALLEN – C. IOANNIDES, New Rochelle (N.Y.) 1993, pp. 363-383; A. KÜLZER, *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart-Leipzig 1999 (Byzantinisches Archiv, 18). Più in generale sulla polemica antigiudaica: A. LUKYN WILLIAMS, *Adversus Judaeos: A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1936; V. DÉROCHE, *L'authenticité de l'Apologie contre le Juifs de Léontios de Néapolis*, «Bulletin de correspondance hellenique» 110 (1986), pp. 655-669; ID., *La polemique antijudaique du VIe et VIIe siècle: un memento inedit: Les Kephalaia*, «Travaux et Mémoires», 11 (1991), pp. 275-311; G. DAGRON, *Judaiser*, «Travaux et Mémoires», 11 (1991), pp. 359-380; K. CORRIGAN, *Visual Polemics in Ninth Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992, pp. 27-61; H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus Judaeos Texte und ihr literalisches Umfeld*, I-II, Frankfurt a. Main - Bern, 1982, 1988, pp. 1-445, 449, 465-468; G.G. STROUMSA, *Religious contacts in Byzantine Palestine*, «Numen» 36 (1989), pp. 16-42.

[49] EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Epistula ad Constantiam Augustam*, THUMMEL, *Die Frühgeschichte*, pp. 281-284. La lettera di Eusebio a Costantina costituisce un testo problematico, sulla cui autenticità sono stati avanzati dei dubbi (ad esempio, in tempi recenti da C. SODE – P. SPECK, *Ikonoklasmus vor der Zeit? Der Brief des Eusebios von Kaisareia an Kaiserin Konstantia*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 54 (2004), pp. 113-134), per la precocità con cui sembra anticipare argomentazioni che sono tipiche

immagini di Epifanio di Salamina[50], come ricorda lo stesso Niceforo, richiamando in particolare il riferimento alla Trasfigurazione nel testo di Eusebio[51]. Appare quindi verosimile una collocazione di questo testo fra IV e V secolo, come suggerito anche da Hans Georg Thummel[52]. Dopo aver accusato Leonzio di seguire le posizioni eretiche di doceti, marcioniti e manichei[53], il patriarca osserva che giustamente il pittore non ha imparato a rappresentare una sola immagine di Cristo, ma molte, perché il Signore si è mostrato in differenti età, momenti e situazioni[54]; in risposta agli episodi ricordati da Leonzio, egli elenca alcune scene di un ciclo cristologico, fornendo particolari iconografici:

della successiva controversia intorno alle immagini sacre e per il fatto che essa non ci è giunta in tradizione autonoma, ma solo attraverso il canale di trasmissione della letteratura di età iconoclasta. Per le vicende di tradizione della Lettera, cf. H.G. Thummel, *Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia*, «Klio», 66/1 (1984), pp. 210-222: 210-211. Vi sono tuttavia delle argomentazioni importanti a sostegno dell'autenticità. Un accurato studio di Gero ha mostrato come il contenuto e lo stile della lettera si accordino bene con quanto si conosce del pensiero e della produzione letteraria di Eusebio: S. Gero, *The true image of Christ: Eusebius letter to Costantia reconsidered*, «Journal of Theological Studies» 32 (1981), pp. 460-470. La concordanza fra la lettera e la cristologia eusebiana è stata riconosciuta anche da H. von Campenhausen, *The Theological Problem of Images in the Early Church*, in Id., *Tradition and Life in the Church*, Philadelphia 1968, pp. 171-200. A favore dell'autenticità sono anche A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Teil II, Bd. 2, Leipzig 1958, p. 127; Thummel, *Eusebios'Brief*. S. Bigham, *Les chrétiens et les images: les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne*, Montreal 1992, tr. ingl. *Early Christian attitudes toward images*, Rollingsford 2004, pp. 207-208 e K. Schäferdiek, *Zu Verfasserschaft und Situation der Epistula ad Constantiam De Imagine Christi*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 91 (1980), pp. 177-186, negano la paternità eusebiana della lettera per la contraddizione fra l'atteggiamento iconofobo che da essa emerge e le posizioni più morbide verso le immagini in altre opere del vescovo di Cesarea; Schäferdiek ritiene che l'autore della lettera sia da identificare non con il vescovo di Cesarea, ma con l'ariano Eusebio di Nicomedia.

[50] Epiphanius, *Tractatus contra eos qui imagines faciunt* (Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia*, pp. 63-64; Thummel, *Die Frühgeschichte*, pp. 298-299). Il *Tractatus Contra eos qui imagines faciunt* (*Discorso contro coloro che si applicano a fare, per un rituale idolatra, delle immagini a somiglianza di Cristo, della Madre di Dio e dei martiri, ma anche degli angeli e dei profeti)* fa parte del *corpus* degli scritti contro le immagini attribuiti ad Epifanio di Salamina, assieme alle lettere all'imperatore Teodosio e a Giovanni di Gerusalemme e a due testi di minore estensione: il Frammento di epistola dogmatica e il Testamento. Cf. K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, Berlin 1916; Ostrogorskij, *Studien*, pp. 67-73; Alexander, *The Iconoclastic Council*, pp. 35-66; H. Hennephof, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leiden 1969; H.G. Thummel, *Die bilderfeindlichen Schriften des Epiphanios von Salamis*, «Byzantinoslavica», 47 (1986), pp. 169-188; Id., *Die Frühgeschichte*. Karl Holl, editore delle maggiori opere di Epifanio, ha ritenuto gli scritti iconofobi autentici e la sua opinione è stata condivisa dalla maggior parte degli studiosi. Recentemente S. Bigham, *Epiphanius of Salamis, Doctor of Iconoclasm? Deconstruction of a Myth*, Rollinsford 2008, ha assegnato questi testi all'età iconoclasta, ammettendo l'autenticità della sola lettera a Giovanni di Gerusalemme e – dubitativamente – del Testamento. Sull'iconofobia di Epifanio si vedano anche: Sr. M. Ch. Murray, *Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens*, in *Nicée II, 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, a cura di F. Boespflug – N. Lossky, Paris 1987, pp. 39-50; P. Maraval, *Epiphane, 'docteur des iconoclastes'*, in *Nicée II*, pp. 51-62.

[51] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 89, 27-28, 32-34, pp. 158-159; per l'esplicito riferimento alla Lettera a Costantina, 89, 35-37, p. 159.

[52] Thummel, *Die Frühgeschichte*, pp. 81-82.

[53] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 89, 22-34, pp. 158-159.

[54] Nicephorus I, *Refutatio et eversio*, 90, 1-17, pp. 159-160. Spiegazione analoga del problema dell'e-

κατὰ ταῦτα δὴ καὶ ὁ γραφεὺς ἐν οἷς ἐδέησεν ἀναλόγως, καθ' ὅσον οἷόν τε τῇ τέχνῃ καὶ ταῖς εὐφυΐαις χρώμενος, τὴν φύσιν ἀπομιμούμενος γράφει· καὶ παῖδα μετὰ τῆς μητρὸς ὡς ὤφθη διέγραψεν τὸν Κύριον· καὶ γυμνὸν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἵστησιν, τὴν κάραν ὑποκλίνοντα τῷ βαπτίζοντι· καὶ λαμπρότερα ἐπὶ τῆς θείας μεταμορφώσεως κεράννυσι χρώματα· ἐνερόχρωτα δὲ ἀναρτήσας ἐπὶ τοῦ σταυροῦ δείκνυσιν καὶ τὴν κεφαλὴν ἐπὶ θάτερα κατακλίναντα, ὃ τοῖς νεκροῖς σχῆμα προσέοικεν· τὸ φαιδρὸν δὲ καὶ ἐξηλλαγμένον κατακαλλύνει ἐπὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου, ὡσαύτως τὸ διαφανὲς καὶ περιηνθισμένον· καὶ ἁπαξαπλῶς ὡς ἕκαστα τὸ εὐαγγελικὸν παραδίδωσι κήρυγμα[55].

È degna di particolare rilievo, in questo brano, la menzione della crocifissione con la figura di Cristo morto sulla croce e dell'Anastasis. Si tratta, infatti, di soggetti che, per quanto è noto, fanno la loro comparsa nell'arte cristiana in un momento successivo alla stagione dei Padri, non prima del VII secolo. Le più antiche attestazioni dell'Anastasis si hanno in due affreschi di Santa Maria Antiqua al Foro Romano, entrambi datati all'inizio dell'VIII secolo[56]. Quanto alla rappresentazione del Cristo morto sulla croce, Anastasio il Sinaita, nell'*Hodegos*, alla fine del VII secolo, fa ricorso ad un'immagine di questo tipo contro gli eretici teopaschiti[57]; mentre, fra le più antiche testimonianze materiali, vi è un'icona del monastero di Santa Caterina sul Sinai, datata da K. Weitzmann all'VIII secolo (fig. 3)[58].

Si può ricordare anche una miniatura del Salterio Chludov (IX secolo), nella quale è particolarmente evidente il dettaglio, registrato da Niceforo, del capo chinato (fig. 4)[59].

La fortuna delle scene della Passione (Crocifissione, seppellimento, Anastasis) nei secoli VIII e IX è confermata anche da altre fonti: la prima delle cosid-

sistenza di molteplici immagini di Cristo è fornita anche da Teodoro Studita commentando l'*Homilia I in Lazarum* di Asterio: Theodorus Studites, *Epistula II, XXXVI, Naucratio fratri, Dogmatica de sanctis imaginibus*, in Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, pp. 511-519.

[55] Nicephorus I, *Refutatio et eversio* 90, 17-29, p. 160.

[56] P.J. Nordhagen, *The frescoes of John VII*, pp. 81-82, pl. C b, CI b; p. 86 e pl. CIII; P.J. Nordhagen, *"The harrowing of hell" as imperial iconography: a note on its earliest use*, «Byzantinische Zeitschrift» 75 (1982), pp. 345-348; A. Kartonis, *Anastasis, The making of an image*, Princeton, 1986, pp. 69-81.

[57] Cf. H. Belting – C. Belting-Ihm, *Das Kreuzbild im "Hodegos" des Anastasios Sinaites*, in *Tortulae: Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten*, a cura di W.N. Schumacher, Rom [u.a.]1966, pp. 30-39; Kartonis, *Anastasis*, pp. 40-67; Ead., *The emancipation of the crucifixion*, in *Byzance et les images*, a cura di A. Guillou – J. Durand, Paris, 1994, pp. 151-187: 163-166.

[58] K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*, cat. B 36, pp. 61-64; Sotiriou, *Icones*, 42; fig. 27, 2; pp. 176-177; H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munchen 1990, tr. it. *Il culto delle immagini: storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo*, Roma 2001, pp. 176-177; K. Corrigan, *Text and image on an icon of the Crucifixion at Mount Sinai*, in R.G. Ousterhout – L. Brubaker, *The Sacred image East and West*, Urbana 1995, pp. 45-62; *Holy image, hallowed ground: icons from Sinai*, a cura di R.S. Nelson, Los Angeles 2007, p. 129.

[59] J.R. Martin, *The dead Christ on the cross in Byzantine art*, in *Late classical and mediaeval studies in honor of Albert Mathias Friend, jr.*, a cura di K. Weitzmann, Princeton 1955, pp. 189-196: 193-194; K. Corrigan, *Visual polemics in the ninth-century Byzantine psalters*, Cambridge 1992.

dette lettere di Gregorio II a Leone III Isaurico[60], la lettera di Gregorio II a Germano[61], *l'Adversus Constantinum Caballinum*[62]. Menzionando dunque questi soggetti, il riferimento ai quali non può derivargli dai testi che sta commentando, Niceforo rivela indirettamente di conoscere rappresentazioni pittoriche eseguite in tempi verosimilmente non lontani dal suo.

[60] J. Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme: le temoignage de Gregoire II*, «Travaux et Mémoires», 3 (1968), pp. 277-297:289. Gouillard fu il primo ad affermare l'apocrifia delle due lettere giunte sono il nome di Gregorio II, fino a quel momento ritenute autentiche, benché con numerosi errori ed interpolazioni, cf. ad esempio G. Ostrogorskij, *Les debuts de la querelle des images*, in *Melanges Ch. Diehl*, I, Paris 1930, pp. 244-254; E. Caspar, *Papst Gregor II, und der Bilderstreit*, «Zeitschrift für Kirchen Geschichte» LII (1933), pp. 29-89. Gouillard ipotizzò una confezione dei due testi a Costantinopoli, fra VIII e IX secolo, pur non escludendo la possibilità che esse conservassero qualche eco delle idee papali. Successivamente, gli studi di Grotz suggerirono una composizione a Roma, nell'VIII secolo, attribuendo le lettere al *milieu* ellenofono dell'urbe, e in particolare all'opera di monaci greci: H. Grotz, *Weitere Beohactungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II and Kaiser Leo III*, «Archivum Historiae Pontificiae» 24 (1986), pp. 365-375; Id., *Die Früheste Römische Stellungnahme gegen den Bildensturm*, «Annuarium Historiae Conciliorum» 20 (1988), pp. 150-161. Questa opinione è stata seguita da: P. Conte, *Regesto delle lettere dei Papi nell'VIII secolo. Saggi*, Milano 1984, seppur con un atteggiamento di prudenza e da Alexakis, *Codex Parisinus*, pp. 108-109, 119-123. Marie-France Auzépy ha invece inizialmente seguito la tesi di Gouillard, per poi mostrarsi più aperta verso la possibilità di un'origine romana delle lettere: M.-F. Auzepy, *La destruction de l'icone du Christ de la Chalkè par Lèon III: propagande ou realitè?*, «Byzantion» 60 (1990), pp. 445-492: 451, 461, 478-492; Ead., *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la vie d'Etienne le Jeune*, Aldershot 1999 (Birmingham Byzantine and Ottomans monographs, 5), pp. 264-267.

[61] Mansi, XIII, col. 96c; *PG* 98, col. 52; *Atti del Concilio Niceno*, p. 210. Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme*, pp. 245 e ss. negò l'autenticità anche di questo testo, ritenendo, sulla scorta del confronto con la lettera di Germano a Tommaso di Claudiopoli, che in esso si dovesse riconoscere un'epistola indirizzata dallo stesso Germano a un vescovo sottoposto alla sua autorità. D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40 er Jahre des 8. Jahrhunderts*, Munchen 1980, pp. 89 ss. ha affermato che la lettera poteva essere stata scritta da papa Zaccaria al patriarca Anastasio; la sua ipotesi fu seguita da J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. - fin du IXe sec.)*, Bruxelles 1983 (Mémoires de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique, 2e série, 66/I), II, p. 203 n. 65. Secondo Conte, *Regesto*, pp. 71-72, la citazione negli Atti del Concilio Niceno II costituisce un forte argomento a sostegno dell'autenticità, almeno fino a quando un'edizione critica degli Atti Niceni non dimostrerà il contrario.

[62] *Adversus Costantinum Caballinum*, *PG* 95, col. 313.

Fig. 1. Roma, Domus sotto i santi Giovanni e Paolo, scena di martirio (IV secolo).

Fig. 2. Berlino, Staatliche Museen, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, avorio con i Quaranta Martiri di Sebaste.

Fig. 3 (*a fronte*). Monastero di Santa Caterina sul Sinai, icona, Crocifissione.

ΙΣ
ΓΕΟΡΓΑΟ
ΙΩΑΝ
ΝΗΟ

Fig. 4. Salterio Chludov, f. 45v.

Daniela Borrelli

La funzione del prologo nel *Commento a Daniele* di Teodoreto di Cirro

Il libro veterotestamentario di Daniele è stato, fin dall'antichità, al centro di un intenso dibattito relativo soprattutto alla sua canonicità e alla difficoltà di una sua precisa classificazione: in sintesi, esso narra in dodici capitoli le storie avventurose di un giovane prigioniero alla corte di Nabucodonosor, Daniele, il quale riceve delle visioni e le interpreta con l'ausilio degli angeli del Signore[1]. La trasmissione del testo è, tra l'altro, avvenuta in tre redazioni differenti: quella masoretica, con la particolarità sorprendente di passare dal tardoebraico al tardoaramaico in Dn 2, 4 e tornare all'ebraico in Dn 8, 1; quella dei Settanta e, infine, la recensione di Teodozione[2]. Il contenuto attinge a materiale profetico, sapienziale ed apocalittico, la cui compresenza ha indotto la critica ad inserire Daniele di volta in volta in uno dei tre generi appena citati, ma soprattutto ha fatto sì che, per usare le parole di Pierre Grelot, «il libro manifestasse chiaramente la sua importanza nello sviluppo della teologia della storia e della teologia della speranza, alla fine dell'Antico Testamento. [...] È Daniele che, al di là dei profeti antichi di cui completa il messaggio, ha fissato i caratteri generali della speranza nel giudaismo contemporaneo al Nuovo Testamento»[3].

L'intrinseca complessità di questo libro ha dunque sollecitato tentativi ermeneutici e indagini d'ogni sorta fin dalla sua ricezione nel mondo ellenistico[4]: un momento importante del *Nachleben* di Daniele è costituito dall'utilizzo in preva-

[1] Cf. un riepilogo delle diverse posizioni nell'*Introduzione* di N.W. Porteous, *Daniele*, Brescia 1999 (tr. it.), pp. 15-26.

[2] Per il testo masoretico, W. Baumgarter (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1976, vol. 14; per la Settanta e Teodozione, A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 2006, pp. 870-936 e J. Ziegler (ed.), *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*, 16/2, Göttingen 1954.

[3] Cf. P. Grelot, *Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel*, in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, a cura di L. Monloubou – H. Cazelles, Paris 1977 (Lectio Divina, 95), p. 109. Sul carattere composito dell'opera, J.W. Wesselius, *The writing of Daniel*, in *The Book of Daniel. Composition and Reception*, II, a cura di J.J. Collins – W. Flint, Leiden 2001, pp. 292-309.

[4] Un'approfondita storia dell'interpretazione in J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, pp. 72-123. A titolo esemplificativo, si pensi solo alla spiegazione politica dei

lenza escatologico del testo nel I-II secolo d.C., nella convinzione che la seconda parousia di Cristo fosse imminente e che le predizioni sul crollo del quarto regno indicassero la fine di Roma[5]. Nel I secolo d.C. Giuseppe Flavio, dal canto suo, aveva utilizzato come fonte storica il racconto profetico di Daniele: nel X libro delle *Antichità giudaiche* lo storico riferisce infatti della deportazione a Babilonia e descrive Daniele con accenti di autentica ammirazione per le sue capacità profetiche[6].

Il primo commentario continuo del Libro di Daniele risale al principio del III d.C., ed è opera di Ippolito, che può essere considerato l'*auctor* del genere letterario esegetico[7]. Ippolito non si ferma all'interpretazione delle sezioni escatologiche, ma reperisce le profezie cristologiche attraverso l'allegoria. Il commento sistematico risulta però allegorizzante solo in casi specifici: domina invece una forma attualizzante di esegesi, animata dallo spirito antiromano dell'autore[8].

Di un'esegesi su Daniele composta da Origene sono pervenute solo scarse notizie e un unico frammento certo, per tradizione indiretta[9]; mentre su un simile scritto perduto di Eusebio esistono testimonianze poco sicure: sembra piuttosto che egli abbia inserito in altre opere singole interpretazioni[10].

Nel contesto delle radicali modificazioni dello *status* del Cristianesimo, ormai *religio licita*, in età postcostantiniana, nascono in area orientale esigenze nuove, per un verso connesse alla lettura divulgativa delle Sacre Scritture attraverso il genere omiletico; per l'altro ad un'esegesi che utilizzi strumenti filologici, storici e antiquari per arrivare al significato più riposto del testo biblico attraverso la

quattro regni (Dan. capp. 2; 7) di I. Newton, *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, London 1733 (tr. it. a cura di M. Mamiani, in I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, Torino 1994).

[5] Cf. M. Simonetti, *L'esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e III secolo*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia)*, a cura di P. Catalano – P. Siniscalco, Napoli 1986 (Da Roma alla Terza Roma, Studi, 3), pp. 38-47.

[6] Cf. Jos., *Ant.* X 10, 1-7 (186-281); S. Mason, *Josephus, Daniel, and the Flavian House*, in *Josephus and the History of the Graeco-Roman Period. Essays in Memory of M. Smith*, a cura di F. Parente – J. Sievers, Leiden 1994, pp. 161-191.

[7] Secondo M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 53-54. Questo *Commento a Daniele* è incompleto nell'originale greco e va integrato con una traduzione in paleoslavo, cf. Hippolyte de Rome. *Commentaire sur Daniel*, Introduction, texte critique et notes de G. Bardy – M. Lefevre, Paris 1946.

[8] Sui caratteri dell'esegesi di Ippolito, J. Danielou, *Message évangelique et culture hellénistique*, Tournai 1961, pp. 235-248.

[9] Per un profilo di Origene, P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977; la citazione superstite è in Bas., *Philoc.* 23, 5 e appartiene al terzo libro dell'origeniano *Commento sulla Genesi*; sull'interpretazione di passi di Daniele negli *Stromata*, cf. le notizie riferite da Hier., *Comm. Dan.*, 811, 1 (819-828); 880, 1 (475-482); 944-950.

[10] I frammenti di un supposto *Commento a Daniele* di Eusebio sono raccolti in *PG* 24, coll. 525-528; esprime molte riserve sull'esistenza di questo commento – anche in relazione all'opera di Teodoreto – J.-N. Guinot, *Théodoret imitateur d'Eusèbe: l'exégèse de la prophétie des "soixante-dix semine" (Dan. 9, 24-27)*, «Orpheus» n.s. 8/2 (1987), pp. 283-309.

lettera, anche in reazione all'allegorismo alessandrino[11]. Ad Antiochia operano i rappresentanti più noti di quest'indirizzo esegetico e qui furono redatti i commentari a Daniele di Teodoro di Mopsuestia[12] e di Policronio d'Apamea[13]. Questi ermeneuti ridimensionano la valenza messianica del libro di Daniele, sottolineando invece le specificità veterotestamentarie presenti nel testo. Di tali commenti non è purtroppo stato trasmesso nulla, ad esclusione di alcuni frammenti di Policronio nelle catene esegetiche[14].

Merita, infine, almeno una citazione il *Commento a Daniele* di Girolamo, composto dopo il 407, che è di grande importanza anche per l'utilizzo di fonti altrimenti sconosciute, quali ad esempio alcuni passaggi di opere perdute di Origene ed Eusebio, nonché per la confutazione delle dimostrazioni proposte da Porfirio nel *Contra Christianos* sull'inautenticità del Libro di Daniele[15].

Il nostro autore, Teodoreto di Cirro (393-458/466?), trascorse la sua giovinezza ad Antiochia e si formò senz'altro alle teorie dell'esegesi letteralista[16], ma intese la propria attività ermeneutica «in un modo nuovo»[17]. Quando redasse il suo *Commento a Daniele*, si propose, infatti, di reagire all'interpretazione radicalmente letteralista dei 'maestri antiocheni': diede così una lettura atta a valorizzare la portata cristologica del testo, in particolar modo nell'ottica della vittoria della fede cristiana su pagani, giudei ed eretici, e della diffusione del cristianesimo nell'οἰκουμένη[18].

Già in età bizantina il patriarca Fozio giudicò eccellente l'opera dal punto di vista formale ed ermeneutico e formulò nella *Biblioteca* una valutazione divenuta celebre:

> Ho letto del beato Teodoreto, vescovo di Cirro, un *Commento al libro di Daniele* (ἑρμηνεία εἰς τὸν Δανιήλ); nella spiegazione e nella chiarificazione della parola dei

[11] Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, pp. 108-112; cf., inoltre, P. Ternant, *La* theoria *d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, «Biblica» 34 (1953), pp. 135-138; 354-355; 456-460.

[12] Cf. R. Bultmann, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984.

[13] Policronio fu fratello di Teodoro di Mopsuestia e vescovo di Apamea: sugli scarsi frammenti della sua attività esegetica, O. Bardenhewer, *Polychronius*, Freiburg im Br. 1879; W. Portmann, *Polychronius*, in *Biographische-Bibliographisches Kirchenlexicon*, 7, Herzberg 1994, pp. 808-809.

[14] Per i frammenti superstiti di *Daniele*, cf. *CPG* 3878-3879. Sulle catene esegetiche, R. Devreesse, *Chaînes exégètiques grecques*, in *Dictionnaire de la Bible*, a cura di L. Pirot, Paris 1928, suppl. 1, coll. 1181-1194.

[15] Sul procedimento esegetico di Girolamo, J. Braverman, *Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible*, Washington D.C. 1978.

[16] Cf. J.-N. Guinot, *L'importance de la dette de Théodoret de Cyr à l'égard de l'exégèse de Théodore de Mopsueste*, «Orpheus» n.s. 5/1 (1984), pp. 68-109.

[17] Così si esprime Simonetti, in *Lettera e/o allegoria*, p. 190: «Teodoreto di Cirro, di una generazione più giovane di Teodoro e di Giovanni, pur saldamente radicato nella tradizione antiochena, per più aspetti presenta un modo nuovo di fare esegesi».

[18] Cf. J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1985, pp. 63-71; p. 578 (sui riferimenti al dibattito cristologico del V secolo d.C. nei commentari).

Profeti (τῇ τῶν προφητικῶν ῥημάτων ἀναπτύξει τε καὶ διακαθάρσει κρατεῖ) questo dotto autore è di gran lunga superiore non solo a Ippolito, ma anche a molti altri. Usa, meglio di chiunque, uno stile (τὴν φράσιν) ben appropriato (πρέπων) ai commenti, poiché svela ciò che resta in ombra con un linguaggio semplice e chiaro (τῷ τε καθαρῷ καὶ εὐσήμῳ ἀνακαλύπτων τὰ συνεσκιασμένα), e con la sua gradevolezza ci stimola ancor più alla lettura; e inoltre – poiché non si allontana mai dal tema, abbandonandosi a divagazioni o a digressioni – non procura alcuna sazietà e anzi, fa sì che chi legge la sua opera comprenda agevolmente le questioni trattate, senza confondersi o perdere il filo. Il lessico e la scrittura compositiva non trascurano le ascendenze della più nobile prosa attica (Καὶ ἡ λέξις δὲ αὐτῷ καὶ ἡ συνθήκη τῆς ἀττικῆς εὐγενείας οὐ φεύγει τὰς γονὰς): solo si registra un che di troppo elaborato (περιεργότερον), che suona estraneo – per così dire – alle orecchie della gente comune e questo è un elemento anomalo, che non è adatto ad un commento. Nel complesso, comunque, Teodoreto si è elevato al rango dei migliori esegeti, e non è facile trovare un interprete più limpido di lui (καὶ οὐκ ἔχων ῥᾳδίως τὸν ἄμεινον διασαφοῦντα ἀνηγμένος) [...] usare un linguaggio chiaro (τὸ σαφῶς εἰπεῖν), senza omettere nel contempo – pur nella concisione (ἐν τῷ συντόμῳ) – nulla di essenziale e non abbandonarsi a digressioni o a sfoggi di cultura (non inutili peraltro, ma fuorvianti), ebbene tutto ciò è caratteristico dell'accurata scrittura del valente Teodoreto come di nessun altro e non solo nel presente commento, ma oserei dire in tutte le opere nelle quali si è impegnato a illustrare fino in fondo il senso delle Sacre Scritture, «ἐν αἷς τῶν ἱερῶν γραμμάτων αὐτῷ ἡ διασάφησις φιλοπονεῖται»[19].

Il giudizio critico di Fozio risulta prodromico alla comprensione dei caratteri che informano il *corpus* esegetico di Teodoreto, e – nello specifico – il *Commento a Daniele*. Le entusiastiche espressioni del dotto bizantino sollecitano un'analisi dell'architettura dell'opera, per far luce sulle strategie comunicative del Nostro, le quali hanno favorito tra l'altro la trasmissione nel corso dei secoli dei suoi *Commentari*, giunti a noi quasi per intero anche in virtù della loro chiarezza e concisione[20].

A tal fine, è *in primis* necessario collocare cronologicamente il *Commento a Daniele*: grazie all'abitudine di Teodoreto di rinviare – nel corso di un'esposizione – ad un'opera anteriore, è possibile individuare una successione abbastanza coerente per molti *Commenti* e tentare di dare una giusta collocazione alla nostra opera[21]. Il prologo del *Commento ai Salmi* informa, infatti, sul personale desiderio d'interpretare per primo il salterio e sulla posticipazione del progetto al fine di esaudire molteplici richieste amicali di esegesi di altri libri veterotestamen-

[19] La traduzione italiana è di C. Bevegni, *Fozio. Biblioteca*, Milano 1992, pp. 331-332; per il testo greco, Photius, *Bibl.* cod. 203 (Photius, *Bibliothèque*, Introduction, texte critique et notes par R. Henry, Paris 1962, t. III, pp. 102-103).

[20] La valutazione degli studiosi moderni sulla produzione esegetica di Teodoreto appare più prudente, cf. una sintesi delle posizioni in Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 29-33; 71-76.

[21] *Ibid.*, p. 43 nota 35; per la stessa abitudine in Origene, Nautin, *Origène*, p. 363-364.

tari. Essi sono, nell'ordine, il *Cantico dei Cantici*, la profezia dell'‘uomo dei desideri' (Daniele: definito così nella recensione di Teodozione), Ezechiele e i Dodici profeti minori[22]. Anche la prefazione del *Commento a Daniele* conferma tale successione: l'autore dichiara di aver sovvertito l'ordine tradizionale d'interpretazione dell'*A.T.*, per rispondere alle accuse dei Giudei contro Daniele[23].

Risulta più arduo stabilire il periodo preciso della redazione dell'*Interpretatio in Danielem*: Teodoreto elenca in due lettere ascrivibili al 448/449 una lista di opere composte già da dodici anni, vale a dire tutti i commenti alla Sacra Scrittura[24]. Egli avrebbe, quindi, concluso la propria attività esegetica già nel 437: l'intervallo di tempo per la stesura dei commentari sarebbe perciò compreso tra il 429 e il 437 d.C., qualora ci si attenga esclusivamente alla testimonianza delle epistole, mentre si può ipotizzare che quest'*entreprise exégètique* abbia richiesto i lunghi anni tra il 429 e il 448/449[25]. A quale periodo risale dunque il *Commento a Daniele*?

L'opera stessa, inoltre, offre un elemento interno di datazione: Teodoreto precisa che sono passati oltre quattrocentoquaranta anni dalla morte di Cristo, allorché Dio ha abbandonato definitivamente il popolo ebraico[26]. Purtroppo sia l'ipotesi del Garnerius, che faceva risalire al 426 l'anno di redazione del *Commento*[27]; sia quella di Guinot, che arriva alla data del 470, sono inaccettabili: nel primo caso la datazione è troppo alta e Teodoreto era impegnato in opere apologetiche e dottrinali, mentre nel secondo si è certi che il Nostro non fosse più in vita (466 circa)[28]. Anche il ricorso alla critica interna, attraverso l'evoluzione del vocabolario cristologico impiegato dall'autore non consente di pervenire a un

[22] Cf. Theodoretus, *In Psalm., praef.* (*PG* 80, coll. 857A-860C): «Ma questo nostro desiderio non ha trovato realizzazione, perché coloro che hanno domandato l'interpretazione di altre Scritture divine non l'hanno consentito. Alcuni, infatti, hanno reclamato la spiegazione del Cantico dei Cantici; altri hanno voluto conoscere la profezia dell' ‘uomo dei desideri'; altri ancora si sono sforzati d'ottenere che le predizioni del profeta Ezechiele divenissero chiare e limpide per loro; altri, infine, quelle dei dodici profeti, che sono racchiuse nell'oscurità.».

[23] *In Danielem, praef.* coll. 1055-1056 (*PG* 81, 1258D-1260A), per la traduzione italiana cf. Teodoreto di Cirro, *Commento a Daniele*, a cura di Daniela Borrelli, Roma 2006, p. 53 (d'ora in poi Borrelli). La giustificazione di Teodoreto nasce dalla consapevolezza che la sequenza più diffusa in Oriente iniziava dall'esegesi dei dodici profeti minori, cf. A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament*, Berlin 1914, XIX.

[24] Cf. *Epist.* 82 (dicembre 448); 113 (settembre-ottobre 449).

[25] Queste le conclusioni di Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 62-63, che propone una cronologia almeno approssimativa delle singole opere in un prospetto schematico.

[26] Cf. *In Dan.*: *PG* 81, coll. 1472A; 1485B (= pp. 230-232; 238-241 Borrelli).

[27] Cf. *Garnerii Dissertatio II* (*PG* 84, 223-224).

[28] Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, p. 52 nota 58: la data è posteriore alla morte di Teodoreto. Sull'individuazione dell'anno della morte, cf. Y. Azéma, *Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr*, «Pallas» 31 (1984), pp. 137-155 e, recentemente, T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002, p. 28.

risultato definitivo[29]: la presenza di talune formule teologiche in tutte le opere esegetiche segnala solo la loro posteriorità al 431[30].

L'intervallo temporale più verosimile sembrerebbe, infine, quello tra gli anni 432 e 434, qualora si accettino le conclusioni di J.-N. Guinot: la redazione del *Commento a Daniele* andrebbe così ascritta al periodo di relativa calma intercorso tra le decisioni del Concilio di Efeso (431) e il cosiddetto *Atto d'unione* (433); il vescovo fu allora libero di dedicarsi ad un primo gruppo di commentari, forse sulla scorta della documentazione e degli appunti raccolti durante il ritiro monastico e nei primi anni del suo episcopato[31].

L'arco temporale definito è fondamentale per la comprensione delle specificità dell'esegesi di *Daniele*; il precedente *Commento al Cantico dei Cantici* era infatti finalizzato al riconoscimento dell'ispirazione divina del Cantico in contrasto con Teodoro di Mopsuestia, per mezzo di un'interpretazione allegorica perché lo stile della Sacra Scrittura non consentiva in quel caso la comprensione del dettato divino attraverso la lettera. L'inusuale apertura dei commentari ai profeti con Daniele, invece, quando la sequenza più diffusa in Oriente iniziava dai dodici profeti minori per proseguire con i quattro maggiori, nell'ordine Isaia, Geremia, Ezechiele e Daniele, nonché la scelta del metodo storico-letterale, costituivano già da soli elementi da spiegare e da giustificare in sede introduttiva.

Con l'*ἑρμηνεία* del messaggio profetico di Daniele, Teodoreto intendeva non solo fornire gli elementi-chiave della sua impostazione esegetica, ma anche reagire al *background* socioculturale della diocesi di Cirro, in cui la presenza giudaica non era trascurabile[32].

Egli individua quindi l'organizzazione dell'*Interpretatio in Danielem* in un prologo, secondo il procedimento ricorrente e ormai tradizionale nel genere esegetico; la premessa è perciò finalizzata a:

a) giustificare l'operazione ermeneutica dell'autore;
b) definire gli obiettivi da raggiungere (lo *skopós*);
c) presentare il testo;

[29] Cf. M. Richard, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 24 (1935), pp. 82-106; Id., *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret de Cyr*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 25 (1936), pp. 459-481.

[30] Guinot, *L'exégèse de Theodoret*, pp. 53-55. P.B. Clayton Jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus to the Council of Chalcedon*, Oxford 2007, pp. 167-170 propone invece gli anni tra il 434/435 e il 440 d.C.

[31] Cf. Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 60-61.

[32] Cf. C.T. McCollough, *Theodoret of Cyrus as Biblical Interpreter and the Presence of Judaism in the Later Roman Empire*, «Studia Patristica» 13 (1985), pp. 327-334.

d) comunicare la *hypothesis*, vale a dire l'interesse che l'esegeta ha verso l'argomento[33].

Per quanto riguarda il primo punto, Teodoreto legittima la stesura del *Commento* ricorrendo all'oscurità della Sacra Scrittura, che è d'altronde la ragion d'essere intrinseca di tutti i suoi commentari[34], secondo una prassi ormai ben consolidata nella produzione esegetica. Enuncia poi la motivazione etica che gl'impone di partecipare i fratelli nella fede del dono della Parola di Dio[35]. Aggiunge, come elemento esterno, le insistenti richieste degli amici più intimi, che l'hanno incoraggiato a intraprendere quest''impresa'[36].

Lo *skopós* principale nasce però dal rifiuto ostinato dei Giudei di annoverare Daniele tra i profeti, rifiuto che ha anticipato la composizione dell'esegesi, al fine di dimostrare la veridicità e l'importanza del ruolo profetico di Daniele nel contesto dell'Antico e del Nuovo Testamento[37]. Teodoreto esplicita così l'intento polemico che sovrintende all'impianto ermeneutico del testo, secondo una modalità presente anche nel *Commento al Cantico dei Cantici*[38].

Diventano chiari, a questo punto, gli obiettivi da perseguire:

a) offrire al lettore uno strumento utile al chiarimento e all'approfondimento delle Sacre Scritture, in questo caso del Libro di Daniele;

b) rispondere positivamente alla richiesta dei suoi intimi, per il perfezionamento della loro fede;

c) opporre una puntuale dimostrazione dell'ispirazione divina alla *κατηγορία* (*accusatio*) giudaica.

Teodoreto poi, secondo una consuetudine dell'esegesi patristica, ripercorre il contenuto del libro di Daniele attraverso una sintesi del contesto storico in cui s'inquadrano le vicende biografiche del profeta, e un'esposizione delle sue pro-

[33] La prefazione è in *PG* 81, coll. 1256-1268 (pp. 51-59 Borrelli). Lo *skopós* e la *hypothesis* sono rispettivamente a col. 1264A e 1264B; sul lessico specialistico, M. Simonetti, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, in *La terminologia esegetica dell'antichità*, a cura di J. Gribomont – G. Otranto, Bari 1987, pp. 25-58.

[34] *In Dan., praef.* 1053C-1054A (*PG* 81, coll. 1256-1258); sull'oscurità della Sacra Scrittura, cf. anche Theodoretus, *In Ez.*, *PG* 81, coll. 808A-812A. Si vuole così applicare al testo una lettura secondo il senso figurato come nel Commento al *Cantico dei Cantici*, cf. Borrelli, p. 21 note 68-69.

[35] Cf. *In Dan., praef.* 1054-1055 (*PG* 81, coll. 1258A-D); cf. altri esempi in Theodoret, *In XII proph.*, *PG* 81, col. 1545BC; Id., *In Is.*, *praef.* 9s.

[36] Anche questo tema ricorre in altri commentari, ad esempio *In Cant.*, *PG* 81, coll. 13B; 28A; *In XII proph.*, *ibid.* col. 1548D; *In Ier.*, *ibid.* col. 496A.

[37] Theodoretus, *In Dan., praef.* 1056-1062 = *PG* 81, coll. 1260C-1266D (pp. 54-58 Borrelli): qui l'ampiezza della polemica prevale sull'insieme dell'esposizione metodologica, chiarendo la principale finalità dell'esegesi. Sulla non-canonicità del *Libro di Daniele* in ambiente giudaico, cf. Porteous, *Daniele*, pp. 15-17.

[38] Cf. Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 45-46; inoltre Borrelli, pp. 20-21.

fezie, di cui hanno beneficiato gli Ebrei, ma soprattutto i popoli estranei al patto con il Signore[39].

Nella *hypothesis*, l'autore suddivide infine le profezie, e quindi i profeti, in base al loro 'raggio d'azione': Daniele rientra pienamente nella categoria dei profeti messianici per le sue predizioni sul Figlio dell'uomo, insieme a Davide e a Isaia[40]. È evidente che sarà l'interpretazione puntuale del testo, preannunciata nell'*explicit* della prefazione, a ratificare queste dichiarazioni[41].

L'impianto di questo prologo appare in linea con quello di altre opere esegetiche del Nostro, ad esempio del *Commento ad Isaia*, ma si discosta per l'estensione dell'*exordium* e per la *vis* polemica predominante, come in parte era già avvenuto nel caso del Cantico dei Cantici. L'esposizione della metodologia è quindi confinata, almeno in apparenza, in uno spazio fin troppo ristretto.

L'ampiezza della sezione introduttiva, al di là della *συντομία* qui propugnata[42], è probabilmente una conseguenza della datazione alta di questo *Commento* rispetto al restante *corpus* esegetico: vi è infatti la necessità non solo di esplicitare una posizione ermeneutica nel solco della cosiddetta 'scuola antiochena', ma anche di rivendicare la propria autonomia intellettuale dai τῶν εὐσεβῶν συγγραφέων[43].

Teodoreto si uniforma perciò al canone del proemio esegetico[44], ma offre al lettore un esempio di quella τέχνη ῥητορική frutto della παιδεία classica che pure aveva disapprovato nella precedente apologia intitolata *Terapia dei morbi pagani*: se in essa aveva dovuto condannare il 'bello stile' e la sapienza greca a più riprese[45], qui si avvale delle competenze che aveva acquisito nel corso dei suoi studi e che costituivano l'*habitus* intellettuale degli uomini colti pagani,

[39] Cf. nota 37.

[40] Sul carattere della *hypothesis* nei diversi commentari profetici, cf. Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 331-335.

[41] Cf. *In Dan., praef.* 1063 = *PG* 81, col. 1268A (p. 59 Borrelli), ove s'annuncia a due riprese il metodo lineare d'interpretazione.

[42] Cf. la dichiarazione nel *In Isaiam*, 37 (Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, Introduction, texte critique et notes de J.-N. Guinot, Paris 1980 [Sources chrétiennes, 276], p. 140): «συντομίας ὅτι μάλιστα καὶ σαφηνείας πεφροντικότες». Su questa dote, cf. anche l'osservazione di Guinot, nell'*Introduction*, alle pp. 11-12: «Autant que la qualité de l'interprétation, la longuer raisonnable de chaque ouvrage a dû très tôt favoriser des copies intégrales: Théodoret a été servi par sa concision».

[43] Sull'ambivalenza fra contributo personale e apporto a un'impresa collettiva, cf. anche *In Cant.* = *PG* 81, 48C: «οὐ κλοπή, ἀλλὰ κληρονομία πατρῴα»; per il secondo, *In XII proph.* = *PG* 81, coll. 1545BC-1548AB (l'immagine è quella della pietra aggiunta a un edificio comune).

[44] Cf. B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Roma 1989, pp. 145-148; Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 263-270.

[45] Cf., tra le numerose occorrenze, Theodoretus, *Therapeut. praef.* 1-8 (Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, Introduction, texte critique et notes de P. Canivet, Paris 1958, p. 100): «Πολλάκις μοι τῶν τῆς Ἑλληνικῆς μυθολογίας ἐξηρτημένων ξυντετυχηκότες τινὲς τήν τε πίστιν ἐκωμῴδησαν τὴν ἡμετέραν, [...] καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων κατηγόρουν ἀπαιδευσίας, βαρβάρους ἀποκαλοῦντες, τὸ γλαφυρὸν τῆς εὐεπείας οὐκ ἔχοντας». «Ho spesso incontrato di questi adepti convinti della mitologia greca che mettevano in burla la nostra fede [...] e che accusavano gli Apostoli d'igno-

ebrei e cristiani dell'epoca, per chiarire ed esplicitare senza ombre il suo pensiero [46].

Usa con scioltezza la tecnica dell'esordio, seguendo anche i principi dei commentari filosofici di età imperiale e tardoantica, che fornivano nell'introduzione le informazioni fondamentali su un autore e/o su un singolo trattato[47]. Allorché la dimensione dell'oralità aveva lasciato progressivamente spazio nell'insegnamento filosofico al commento delle opere dei 'fondatori', le diverse scuole avevano fissato alcune tipologie di schema introduttivo ai commentari sulle opere platoniche ed aristoteliche, secondo quanto ricorda ad esempio Porfirio[48]. L'esegesi cristiana, erede della tradizione ermeneutica ebraica, si era così codificata in una forma derivata dagli *hypomnemata*, tipico prodotto della filologia alessandrina[49], e dai trattati filosofici, sempre più tesi alla trasmissione di un *logos* che era una verità consegnata al genere umano, al pari – per molti versi – del messaggio cristiano[50].

Queste osservazioni trovano rispondenza nel prologo oggetto della nostra indagine fin dall'*incipit*[51]: mediante un'antitesi – elemento fondamentale dello sti-

ranza, definendoli barbari, perché essi non hanno le raffinatezze del bello stile». Per lo stile, cf. l'*Introduction* di Canivet (*La langue et le style*), pp. 60-67.

[46] È noto d'altronde che persino il fustigatore di *mores* pagani Giovanni Crisostomo fu allievo di un retore pagano, Libanio, il maestro più famoso dell'epoca. D'altra parte, la *troisième sophistique* annoverava tra i suoi esponenti personaggi del calibro di Gregorio di Nazianzo, a buon diritto definito il 'Demostene cristiano', cf. L. Pernot, *Christianisme et Sophistique*, in *Papers on Rhetoric* IV, a cura di L. Calboli Montefusco, Roma 2002, pp. 245-262.

[47] Cf. H. Hadot, *Les introductions aux commentaires exégètiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in *Les règles de l'interprétation*, a cura di M. Tardieu, Paris 1987, pp. 99-122. Uno schema-base dell'introduzione filosofica a p. 104; cf. anche la sintesi di pp. 120-122.

[48] Cf., p.e., Porphyrius, *vit. Plot.* 14 «'Εν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ 'Αττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε 'Ασπασίου καὶ 'Αλεξάνδρου 'Αδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. 'Ελέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν 'Αμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν». «Nelle lezioni venivano letti sia i commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio e di Attico, sia quelli dei Peripatetici, vale a dire di Aspasio, di Alessandro di Adrasto e di altri occasionali. Ma non era una semplice lettura di un brano, perché egli era originale e creativo nella speculazione, portando nelle ricerche l'intelligenza di Ammonio». Cf. anche l'affermazione di P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in *Les règles de l'interprétation*, a cura di M. Tardieu, Paris 1987, p. 16: «Ce caractère exégètique de la méthode d'enseignement ne signifie pas que la philosophie postsocratique cesse d'être ce quell'était dans sa première période: elle comporte toujours la formation à un art de vivre, des exercices spirituels, le souci de progrès intérieur».

[49] Su questa forma di trattatistica, cf. M.T. Luzzatto, *L'oratoria, la retorica e la critica letteraria dalle origini ad Ermogene*, in *Da Omero agli alessandrini. Problemi e figure della letteratura greca*, a cura di F. Montanari, Roma 1988, pp. 220-256.

[50] Cf. P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation*, pp. 13-34: soprattutto pp. 17-25.

[51] Cf. Theodoretus, *In Dan. praef.* col. 1256C «Εἰ πᾶσι ῥάδιον ἦν τὰ τῶν θείων προφητῶν ἀναπτύσσειν θεσπίσματα, καὶ τοῦ μὲν γράμματος ὑπερβαίνειν τὴν ἐπιφάνειαν, [...] ἴσως ἂν εἰκότως ἐνομίσθη παρέλκον ἀναγράπτον τούτων ποιεῖσθαι τὴν ἑρμηνείαν, πάντων εὐπετῶς παρ' αὐτὴν τὴν ἀνάγνωσιν τῆς προφητικῆς διανοίας ἐφικνουμένων». «Se fosse semplice per tutti svelare le predizioni dei divini profeti, oltrepassare l'apparenza del senso letterale per penetrare in profondità [...] allora si potrebbe giustamente ritenere superfluo che si proceda a un'interpretazione scritta di queste sentenze,

le greco[52]– l'autore dimostra la necessità del suo impegno, poiché svela con l'ausilio di un autorevole *exemplum* del N.T. che l'intelligenza del testo profetico non è patrimonio comune a tutti gli uomini[53]. L'esordio è costituito da un periodo ipotetico della possibilità, seguito da una proposizione causale: la struttura è ipotattica e s'avvale della disposizione simmetrica degli elementi che costituiscono le due proposizioni infinitive iniziali. Nella replica, i *cola* appaiono a loro volta simmetrici grazie all'anafora del soggetto rafforzata dalla paronomasia del verbo e dall'omoteleuto. La similitudine della perla è un *topos* per indicare il *sens caché* nell'insegnamento dei profeti: «καὶ τὸν ἐκεῖ κρυπτόμενον τοῦ νοήματος μαργαρίτην θηρεύειν», «per stanare il pensiero là nascosto a guisa di perla»[54]. Più in generale, l'oscurità del dettato biblico è oggetto di molteplici paragoni da parte di Teodoreto, ad esempio nel *In Ez.* (*PG* 81, col. 809A-B), dove essa viene accostata ai filoni auriferi ed argentiferi nascosti nelle miniere, agli oggetti preziosi chiusi all'interno delle case, alle decisioni di grande importanza che ognuno conserva nelle profondità del proprio pensiero. Così nel più tardo *In Is. praef.* 37s. «Μεταδώσει δὲ πάντως καὶ νῦν ἡμῖν ὁ φιλάνθρωπος φωτιζούσης ἀκτῖνος καὶ τὰ κεκρυμμένα γυμνούσης».

Il vescovo di Cirro dichiara a questo punto con una litote l'appropriatezza dell'intento ermeneutico: «οὐδὲν ἀπεικὸς οἶμαι ποιεῖν» e, con un'attenuazione che è formula di modestia «παιδόθεν μὲν αὐτοῖς ἐντραφείς, παρὰ πολλῶν δὲ συγγραφέων εὐσεβῶν σμικράν τινα γνῶσιν ἐρανισάμενος», sostiene altresì la sua competenza in materia, derivatagli dalla pratica di lunga data con i testi biblici[55]; chiama, quindi, in causa la tradizione esegetica antiochena e riconosce così l'*auctoritas* cui è debitore.

L'operazione ermeneutica, cui Teodoreto s'accinge, è frutto di un impegno etico, espresso attraverso la metafora – peraltro suffragata da *exempla* biblici –

poiché tutti pervengono con facilità al riconoscimento del testo profetico, in seguito alla sola lezione del testo» (Borrelli, p. 51).

[52] Cf. J. Denniston, *Lo stile della prosa greca*, Bari 1993, pp. 112-117. 'Principe' dell'antitesi fu Isocrate, cf. *Or.* 7, 51; 60.

[53] Il passo di Teodoreto è *In Dan. praef.* col. 1256A (Borrelli, p. 51): «Poiché, invero, tutti riceviamo in sorte una sola natura, non riceviamo tuttavia la medesima capacità conoscitiva [...]: non credo di fare nulla di sconveniente nel fornire a quelli che ignorano le divine profezie proprio la dottrina in esse contenuta». L'intenzione pastorale è suffragata dalla citazione di 1 Cor. 12, 7-9.

[54] Si tratta di un tema diffusissimo nella letteratura dei Padri, cf. ad esempio Athanasius Alexandrinus, *Oratio De Incarnatione Verbi*: *PG* 25, col. 120c4-10). Si veda anche Basilius Caesariensis, *Epistula 2*,3, dove le vite dei santi proposte all'imitazione dei fedeli vengono paragonate a statue che vivono e si muovono: *Saint Basil, The Letters*, with an English translation by R.J. Ferrari, I, London-Cambridge 1961, p. 16; *Le lettere/Basilio di Cesarea*; introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di M. Forlin Patrucco, Torino, 1983, p. 66.

[55] Cf. *In Dan. praef.* col. 1257B (= pp. 51-52 Borrelli). Cf. l'analoga affermazione nell'*exordium* del *Commento a Isaia*, 1-15 (= pp. 137-139 Guinot); non si deve dimenticare che Teodoreto scrisse un trattato dogmatico indirizzato contro i monofisiti che era intitolato appunto *Eranistes*.

del debito contratto con gli altri uomini in virtù delle proprie conoscenze[56]. Teodoreto dichiara, inoltre, che la scelta del libro profetico è la conseguenza delle discussioni con un *entourage* di dotti, i quali potranno comunque ricevere vantaggio dall'interpretazione dell'autore: come non riconoscere qui un vero e proprio atteggiamento filosofico, legato alla dimostrazione dell'utilità di una tesi, come avviene per esempio anche nel proemio della *Filosofia desunta dagli oracoli* di Porfirio?[57] Segue la *dedicatio* a questo gruppo di sodali dal quale ha ricevuto pressante richiesta dell'opera, fors'anche per motivi contingenti che riguardano la comunità locale che il Nostro guidava[58].

Teodoreto enuncia ora lo *skopós*, che è in realtà una lunga ed articolata sezione polemica nei confronti degli avversari Giudei, suddivisa nel modo seguente:

a) accusa ai Giudei di mancanza di *logos*. È tradizionale il rimprovero di follia e di impudenza, teso a screditare le affermazioni della *pars* avversa. Esso è espresso con l'allitterazione dei due termini «ἄνοιά τε καὶ ἀναίδεια» uniti dal nesso polisindetico τε καὶ, ed è rafforzata dal successivo sintagma allitterante «εἰς γὰρ τοσαύτην ἀναισχυντίαν ἤλασαν»[59];

b) confutazione attraverso una sequenza argomentativa di domande-risposte a partire da un quesito di ordine generale «Τί προφήτου ἴδιον εἶναί φατε», cui seguono altre domande via via più specifiche ed incalzanti, ognuna fornita di risposta. Gli interrogativi posti rientrano nella categoria delle domande retoriche, ma la prima questione pone il problema generale dell'identità del profeta e la definizione di Teodoreto risulta valida per riconoscere la stessa dignità profetica anche agli autori dei libri profetici che commenterà in seguito[60].

c) discussione di un argomento d'ordine filologico per respingere le accuse giudaiche sulla veridicità di Daniele: se gli Ebrei hanno valutato lo stile delle profezie danieliche come non rispondenti alla forma abituale delle predizioni veterotestamentarie, ecco che Teodoreto apporta esempi contrari per dimostrare la varietà del dettato profetico nell'Antico Testamento[61].

[56] È questo un luogo comune della retorica, che ritroviamo anche in *In Is.* II, 1-16; *In XII Proph., praef.* = *PG* 81, coll. 1545-1548.

[57] Cf. Porfirio, in Eusebius, *Praep. ev.* IV 7, 2 che afferma: «se questa raccolta presenta un'utilità, essa sarà percepibile soprattutto da coloro che hanno cercato dolorosamente di creare la verità e che hanno sperato che un giorno un'epifania divina mettesse fine alla loro incertezza attraverso l'insegnamento degno di fede da parte degli dei».

[58] All'origine di numerosi commentari del Nostro sembra esserci questo tipo di sollecitazione, cf. anche *In Cant.* = *PG* 81, col. 28A; *In XII proph.* = *ibid.* col. 1548C-D; *In Jer.* = *ibid.* col. 496A. L'intenzione polemica risalta piuttosto nei commentari sul Cantico dei Cantici e sui Salmi.

[59] Cf. J.-N. Guinot, *Les fondements scripturaires de la polémique entre Juifs et chrétiens dans les commentaires de Théodoret de Cyr*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 14/1 (1997), pp. 153-178; un riferimento specifico all'ἀναισχυντία a p. 165.

[60] Cf. Theodoretus, *In Dan. praef.* coll. 1260A-1261B (Borrelli, pp. 53-55).

[61] Il carattere ispirato della scrittura di Daniele è sottolineato già nell'*incipit* del libro I = *PG* 81, coll. 1268B-C; 1269A. D'altra parte già Teodoro di Mopsuestia aveva considerato, come espressioni equiva-

d) la prima sezione della *refutatio* si chiude con una proposizione di condanna definitiva dell'inattendibilità giudaica seguita da un'esaltazione della figura di Daniele:

> Εἰ δὲ τὴν εἰς ἐκείνους παραιτεῖσθε παροινίαν, φεύγετε καὶ τὴν κατ' αὐτοῦ συκοφαντίαν προφήτης γὰρ, καὶ προφήτης ἐπιθυμίᾳ καὶ πόθῳ τῶν μελλόντων τὴν γνῶσιν δεξάμενος, ἱδρῶσι καὶ πόνοις, νηστείᾳ καὶ κακουχίᾳ τὰ ἐσόμενα διδαχθεὶς, οὐχ ἃ μόνοις Ἰουδαίοις συμβήσεται, ἀλλὰ τῶν κοινῶν τῆς οἰκουμένης πραγμάτων τὴν οἰκονομίαν καὶ προμαθὼν καὶ προδιδάξας.

Il sintagma allitterante di tono offensivo sull'ubriachezza dei giudei παραιτεῖσθε παροινίαν è seguito da un'abile *amplificatio* della veridicità del ruolo del profeta, espressa per mezzo dell'anadiplosi «προφήτης γὰρ, καὶ προφήτης». Il successivo nesso sinonimico «ἐπιθυμίᾳ καὶ πόθῳ», replicato nelle coppie asindetiche «ἱδρῶσι καὶ πόνοις, νηστείᾳ καὶ κακουχίᾳ» è anch'esso funzionale ad un'*auxesis* emozionale che trova il suo culmine nella clausola finale, con i due participi di significato opposto, uniti dall'allitterazione del prefisso προ che indica ancora una volta le capacità predittorie di Daniele[62].

La confutazione delle accuse prosegue attraverso la classificazione dei profeti a seconda della tipologia delle predizioni vaticinate: Teodoreto propone un'ampia *climax* ascendente che parte da coloro che sono ricordati per aver profetizzato eventi validi per una sola città o una sola etnia, fino alle predizioni 'universali', sulla prefigurazione dell'avvento di Cristo, quali sono quelle di Daniele[63].

Questa seconda sezione si conclude con un paragone di forte impatto emotivo: il popolo dell'antico Patto è dotato di una minore sapienza rispetto al re Nabucodonosor, rappresentante di quei *barbaroi* che mai avrebbero potuto avvicinarsi alla fede monoteista e hanno invece creduto[64]. La chiusa della *refutatio* è caratterizzata da un periodo di tono enfatico, in cui il poliptoto e l'anafora

lenti della stessa *energeia* spirituale, modalità differenti di 'incontrare' e riferire la parola del Signore, cf. *In Abd.* = *PG* 66, col. 308C.

[62] Cf. *In Dan. praef.* col. 1261B (p. 55 Borrelli); il sostantivo è ripetuto anche a col. 1264B (p. 57 Borrelli) e indica una condotta irragionevole e tesa all'offesa, cf. Clemens Alex., *Paed.* 2, 2.

[63] Cf. *In Dan. praef.* col. 1261C-D (Borrelli, pp. 55-56). L'argomento è ripreso con forza maggiore nel *Commento ad Isaia*, cf. *praef.* pp.142-143 Guinot, conferendo una sorta di primato ad Isaia per le profezie messianiche. Teodoreto non crede esistano diversi gradi d'ispirazione, cf. *In Psalm.*, *PG* 80, col. 861A; pensa il contrario Teodoro di Mopsuestia, cf. L. Pirot, *L'oeuvre exégètique de Théodore de Mopsueste*, Roma 1913, pp. 159-160.

[64] Il tema era topico nella letteratura cristiana e aveva senz'altro forte eco paolina; sul riconoscimento dell'unico Dio da parte di Nabucodonosor, cf. D. Borrelli, *La follia di Nabucodonosor nel* Commento a Daniele *di Teodoreto di Cirro*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*, XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, Augustinianum, 4-6 maggio 2006), Roma 2007, pp. 467-477.

contribuiscono ad accrescere la certezza che le predizioni siano state sempre confermate dagli eventi e a confutare in maniera definitiva la tesi avversaria: «᾽Αλλὰ γὰρ νῦν ὁρῶντες τὰ πράγματα νοοῦμεν ἐκεῖνα τὰ παλαιὰ θεσπίσματα, καὶ ὑπ᾽ αὐτῶν ποδεηγούμενοι τῶν πραγμάτων ῥαδίως λαμβάνομεν τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν·»[65].

Teodoreto si concentra ancora sul metodo della spiegazione storica, costituito da una confutazione *summatim* delle follie degli ebrei ubriachi, e questa ripresa dimostra la veemenza dell'autore[66] e dalla spiegazione *katà méros*, vale a dire lineare, del dettato profetico[67]. Egli aveva già accennato nell'esordio al metodo allegorico, privilegiato nel *Commento al Cantico*, come possibile risorsa interpretativa, ma qui ricorrerà piuttosto ad una lettura tipologica laddove l'analisi storico-letterale non risulti sufficiente.

Di seguito, Teodoreto espone una *hypothesis* bipartita: riassume il contesto storico e descrive l'utilità delle profezie di Daniele; riprende la questione del metodo, forse conscio di aver dato prima solo scarne delucidazioni e afferma che la sua sarà un'esposizione puntuale. Conclude –come da tradizione – con una preghiera: «Τὴν θείαν τοίνυν χάριν καλέσαντες συνεργὸν σαφήνεια ἀρξώμεθα», caratterizzata da brevità e semplicità, in contrasto con l'abitudine di esprimere con maggiore enfasi la propria fiducia nell'aiuto del Signore, tipica delle opere esegetiche come di quelle patristiche in genere[68].

Alla luce di quest'analisi è possibile ora esporre alcune riflessioni finali sulla funzione del prologo nel *Commento a Daniele*: il discorso religioso trova qui un'elaborazione accurata perché Teodoreto ha l'esigenza di rafforzare le proprie posizioni grazie ad un dettato che unisca la σαφήνεια all'autorevolezza del contenuto, al fine di fornire una serie di strumenti caratterizzanti del suo indirizzo ermeneutico. Egli ricorre inoltre ai consueti modi della produzione patristica ed utilizza una messe di citazioni bibliche a suffragio delle proprie tesi, mentre

[65] Cf. *In Dan. praef.* col. 1264A-B (p. 57 Borrelli): «In verità, ora, osservando i fatti, comprendiamo quelle antiche profezie e, guidati da quegli stessi fatti, facilmente comprendiamo la precognizione degli eventi».

[66] Cf. *In Dan. praef.* col. 1264B: «ἡ δὲ κατὰ μέρος ἑρμενεία ἐναργέστερον ὑμῶν ἐλέγξει τὴν ἄνοιαν. (cf. col. 1268A τῆς δὲ προφητείας τὴν δύναμιν ἐκ τῆς κατὰ μέρος ἑρμηνείας ἀκριβέστερον θησόμεθα)». «Adesso per sommi capi controbatteremo alla vostra impudenza; l'interpretazione singola di ogni passaggio, comunque, confuterà con maggior forza la vostra insensatezza», «Ora proponiamo con maggiore precisione la potenza della sua profezia attraverso un'esegesi puntuale», tr. it. in Borrelli, pp. 57; 59.

[67] Cf. nota 66. Sul commentario lineare nella 'scuola' antiochena, cf. Guinot, *Commentaire sur Isaïe*, pp. 39-43.

[68] Cf. *In Dan.* col. 1268D (Borrelli, p. 59): «Diamo perciò inizio all'interpretazione, dopo aver invocato la grazie della preghiera». Per uno studio sulle modalità espressive della preghiera in Teodoreto, cf. A. Gallico, *Note sul vocabolario della preghiera nella* Historia Religiosa *di Teodoreto di Cirro*, in *Ad contemplandam sapientiam. Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, Cosenza 2004, pp. 269-283.

solo in due casi definisce – con un'apostrofe di sapore classicheggiante – gli Ebrei come sicofanti[69]. Quando aderisce ad un procedimento di *refutatio/argomentatio* rinvia d'altra parte sia al genere apologetico che aveva già praticato con successo, sia alla forma del trattato dogmatico che si avvaleva dell'eredità dell'oratoria giudiziaria nella sua definizione formale, come già in precedenza aveva ben chiarito Gregorio di Nazianzo[70]. L'eccessiva ricchezza delle argomentazioni antigiudaiche formulate nella sezione polemica crea, comunque, una sorta di squilibrio nella composizione del prologo, anche se si deve riconoscere che la 'battaglia' contro quegli Ebrei, che avversavano il profeta, non ricorrerà più nell'esegesi a Daniele, ma ritornerà solo nella conclusione, quasi in una sorta di *RingKomposition*[71].

Queste prime considerazioni suggeriscono come il *Commento a Daniele* documenti una fase già evoluta dell'elaborazione dottrinale ed apologetica di Teodoreto: quando egli decide di sovvertire l'ordine tradizionale e di iniziare con il libro di Daniele, risponde infatti ad un preciso indirizzo teorico, riferibile con ogni probabilità ai primi anni della *querelle* tra nestoriani e ortodossi. L'enfasi antigiudaica e la confutazione sistematica dell'interpretazione fallace da parte degli Ebrei del dettato veterotestamentario non nascono soltanto dalla pratica, ormai tradizionale nel mondo cristiano, di una condanna del giudaismo[72], né

[69] Cf. *In Dan.* col. 1260C (Borrelli, p. 53): «Non c'è da meravigliarsi per niente se, furibondi contro l'Unigenito, accusano come dei sicofanti i ministri benvoluti del Signore».

[70] Sull'articolazione della *refutatio* e della *demonstratio* cf. Gregorius Naz., *Or.* 29, 1 (cf. anche 16 = 712s.): «Ἃ μὲν οὖν εἴποι τις ἂν ἐπικόπτων τὴν περὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἑτοιμότητα καὶ ταχύτητα, καὶ τὸ τοῦ τάχους ἐπισφαλὲς ἐν πᾶσι μὲν πράγμασι, μάλιστα δὲ ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ λόγοις, ταῦτά ἐστιν. Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ἐπιτιμᾶν οὐ μέγα· ῥᾷστον γὰρ καὶ τοῦ βουλομένου παντός· τὸ δὲ ἀντεισάγειν τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀνδρὸς εὐσεβοῦς καὶ νοῦν ἔχοντος· [...] Διττοῦ δὲ ὄντος λόγου παντός, τοῦ μὲν τὸ οἰκεῖον κατασκευάζοντος, τοῦ δὲ ἀντίπαλον ἀνατρέποντος, καὶ ἡμεῖς τὸν οἰκεῖον ἐκθέμενοι πρότερον, οὕτω τὰ τῶν ἐναντίων ἀνατρέψαι πειρασόμεθα· καὶ ἀμφότερα ὡς οἷόν τε διὰ βραχέων, ἵν' εὐσύνοπτα γένηται τὰ λεγόμενα, ὥσπερ ὃν αὐτοὶ λόγον εἰσαγωγικὸν ἐπενόησαν πρὸς ἐξαπάτην τῶν ἁπλουστέρων ἢ εὐηθεστέρων, καὶ μὴ τῷ μήκει τοῦ λόγου διαχεθῇ τὰ νοούμενα, καθάπερ ὕδωρ οὐ σωλῆνι σφιγγόμενον, ἀλλὰ κατὰ πεδίου χεόμενον καὶ λυόμενον». «Questo è quanto uno dovrebbe dire, se volesse troncare la loro inclinazione e la loro celerità a parlare e il pericolo che la rapidità comporta in tutte le cose, soprattutto in quelle che riguardano Dio. Censurare, però, non è certo una gran cosa: tutt'altro, è semplicissimo e ci riesce chiunque lo voglia; contrapporre, invece, la propria opinione, è cosa da uomo devoto e assennato. [...] Ogni discorso si articola in due parti; nella prima si espongono le proprie valutazioni, nella seconda si rovesciano le obiezioni. Anche noi per prima cosa esporremo il nostro pensiero, per poi tentare di abbattere le tesi degli avversari: entrambe le cose faremo nel modo più sintetico possibile, perché il discorso riesca facilmente comprensibile, come nel discorso introduttivo che essi hanno escogitato per trarre in inganno i più semplici o i più sciocchi, e per evitare di diluire i concetti in un discorso lungo, come l'acqua che, non costretta in un canale, si riversa nel piano dilagando»; tr. it. di M. Vincelli, in *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2000, p. 695.

[71] Cf. Theodoretus, *In Dan.* XII 14 = *PG* 81, col. 1544D (p. 294 Borrelli) «Ἰουδαῖοι δέ, πᾶσαν ἀναισχυντίαν νοσοῦντες οὐδὲ τοὺς ἑαυτῶν αἰσχύνονται διδασκάλους». «I Giudei, invero, del tutto malati d'impudenza, non provano vergogna nemmeno dei loro stessi maestri», si riferisce qui allo storico Giuseppe Flavio.

[72] Sui τόποι di tale polemica nei Padri della Chiesa, cf. M. Simon, *Verus Israël*, Paris 1948, *passim*;

dall'eventualità di un dibattito reale con la componente giudaica della diocesi di Cirro[73]. Il procedimento qui inaugurato sembra, infatti, adombrare la condanna definitiva di quegli esegeti che, nel legittimare un'interpretazione giudaizzante dell'A.T., negavano la συμφωνία tra le parole della Sacra Scrittura e ridimensionavano così la valenza messianica delle profezie veterotestamentarie[74]. Il vescovo di Cirro, consapevole di rivolgersi ad un pubblico di lettori colti e attenti, vuole pertanto dar prova non solo della sua abilità di ermeneuta, ma anche di fine scrittore: di qui il ricorso ad una λέξις e ad una συνθήκη che rimandano alla pura prosa attica e che coniugano l'elaborazione e la complessità dei contenuti con la σαφήνεια e l'εὐκρίνεια, d'ascendenza ermogeniana, dell'architettura formale.

Id., *La polémique antijuive de Saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Judéo-Chrétienne» 4 (1936), pp. 403-421.

[73] Cf. P. Canivet, *Histoire d'une entreprise*, pp. 44-45.

[74] Concordo qui con le conclusioni di Guinot, *Les fondements scripturaires*, p. 178.

Donatella Bucca

Per un'edizione critica del *Commentario ai XII Profeti* di Teodoreto di Cirro

Teodoreto, vescovo di Cirro (393-460 ca.), ultimo grande rappresentante della teologia e della esegesi antiochena, è considerato uno dei più brillanti e prolifici scrittori della Chiesa orientale[1]. La fortuna di cui ha goduto, documentata dalla copiosa trascrizione delle sue opere e dalla loro diffusa circolazione, è stata certamente favorita dalla sua moderazione, dalla qualità dell'interpretazione, dalla lunghezza ragionevole delle opere, dalla chiarezza e dalla concisione dello stile che, a detta di Fozio, era particolarmente adatto al commento esegetico[2]. Anche l'esame delle catene sulle quali ci soffermeremo più avanti conferma questa condizione privilegiata, dal momento che i commenti di Teodoreto sono stati utilizzati come nucleo centrale delle catene sui Profeti minori[3].

Negli ultimi anni, significativi passi in avanti sono stati fatti nella conoscenza e valutazione dell'opera esegetica di Teodoreto. Egli appare esegeta di sicuro stampo antiocheno, ma nel contempo ha saputo elaborare in modo del tutto originale gli influssi della scuola alessandrina, valorizzando in particolare la lettura dell'Antico Testamento in chiave cristologica. Ne consegue un metodo

[1] Per i dati biografici e informazioni di carattere generale sulle opere [di Teodoreto] cf. almeno H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977² (Handbuch der Altertumwissenschaft, Abt. XII, Byzantinisches Handbuch, Teil 2, Bd. 1); J. Quasten, *Patrologia*, II: *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Casale Monferrato 1980 [rist. 2007], pp. 541-559; M. Geerard [*et. al.*], *Clavis Patrum Graecorum*, I-V + *Supplementum*, Turnhout 1974-2003 (Corpus Christianorum), III: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, pp. 201-219, nrr. 6200-6288 (d'ora in poi *CPG*); J.-N. Guinot, *Theodoret of Cyrus (ca. 393-458)*, in *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Antiquity*, II, by C. Kannengiesser with special contributions by various scholars, Leiden-Boston 2004, pp. 885-918.

[2] Photius, *Bibliotheca*, codices 203-205, ed. in Photius, *Bibliothèque*, III: *Codices 186-222*. Texte établi et traduit par R. Henry, Paris 2003² (Collection des Universités de France, Série grecque, 158), pp. 102-104. In particolare vi si legge (p. 104): Ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ιβ' προφήτας ἐν τῇ αὐτῇ τῶν λόγων καλλονῇ καὶ τῆς διανοίας διεσκευασμένον.

[3] Una introduzione al genere delle catene esegetiche si trova in R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, I, Paris 1928, coll. 1083-1233: 1146-1147.

'proprio' di lettura che alterna un'interpretazione letterale e un'interpretazione allegorica a seconda del testo commentato[4].

Alcune opere esegetiche di Teodoreto possono essere già lette e apprezzate in moderne edizioni critiche[5]. Il *Commentario ai XII Profeti*, al contrario, non ha ricevuto ancora un'adeguata attenzione, nonostante la sua rilevanza. Di esso esistono due edizioni risalenti rispettivamente al XVII e al XVIII secolo, basate tuttavia su un numero esiguo di fonti manoscritte: la prima curata da Jacques Sirmond nel 1642[6], la seconda curata da Johann Ludwig Schulze e Johann August Nösselt e risalente al 1770[7].

Il *Commentario*, redatto con ogni probabilità tra il 434 e il 438/440, ottenne un ampio successo nel mondo bizantino e si diffuse rapidamente, come dimostrano le numerose copie manoscritte attraverso le quali l'opera è stata tramandata[8].

Il *Commentario* si apre con un πρόλογος in cui Teodoreto spiega le ragioni del suo lavoro e definisce i suoi obiettivi. Come d'abitudine, Teodoreto sente il bisogno di giustificare il suo lavoro, soprattutto perché gli stessi testi sono stati già interpretati da illustri esegeti (*PG* 81, coll. 1545 B-1548 D). Egli scrive il *Commentario* sollecitato anche da lettori (amici) che avvertivano la necessità di un'interpretazione chiara e indubbia del testo dei Dodici Profeti, ma lo stesso autore non nasconde il desiderio di apportare un contributo modesto, ma originale, all'interpretazione del testo sacro (*PG* 81, col. 1548 B). Egli infatti si sof-

[4] Sul metodo esegetico di Teodoreto con riferimento ai suoi scritti esegetici cf. J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995 (Théologie historique, 100).

[5] Si tratta del *Commentario a Isaia*, per il quale cf. A. Möhle, *Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaia*, Berlin 1932 (Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens, 5) e Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-N. Guinot, Paris 1980-1984 (Sources chrétiennes, 276, 295, 315); delle *Quaestiones in Octateuchum*, per le quali si rimanda a *Theodoreti Cyrensis. Quaestiones in Octateuchum*, editio critica por N. Fernández Marcos – A. Sáenz Badillos, Madrid 1979 (Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 17); delle *Quaestiones in Libros Regnorum et Paralipomena*, per le quali cf. *Theodoreti Cyrensis. Quaestiones in Reges et Paralipomena*, editio critica por N. Fernández Marcos – J.R. Busto Saiz, Madrid 1984 (Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 32).

[6] L'opera era contenuta nel secondo dei quattro tomi della grandiosa edizione *in folio* ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΥΡΟΥ ΑΠΑΝΤΑ. *Beati Theodoreti episcopi Cyri Opera Omnia in quatuor tomos distribuita*. Quorum plurima Græce, quædam etiam Latine nunc primum prodeunt: Græca cum manuscriptis exemplaribus diligenter collata, Latinæ versiones ad Græcorum normam exactæ & recognitæ. Cura & studio Iacobi Sirmondi Societatis Iesu presbyteri. Lutetiae Parisiorum M. DC. XLII. Cum privilegio Regis.

[7] J.L. Schulze – J.A. Nösselt, ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΥΡΟΥ ΑΠΑΝΤΑ. *Beati Theodoreti Episcopi Cyri Opera Omnia*, I-V, Halae 1769-1774, dove il *Commentarius in Duodecim Prophetas* è contenuto nel tomo II, parte 2, coll. 1305-1693; lo stesso testo è riprodotto in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, Parisiis 1857-1866 (d'ora in poi *PG*): 81, coll. 1545-1988. Una traduzione in inglese del testo è ora disponibile in Theodoret of Cyrus, *Commentaries on the Prophets*, III: *Commentary on the Twelve Prophets*, translated with an introduction by R.C. Hill, Brookline, MA, 2006.

[8] Sulla probabile cronologia dell'opera cf. Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 43-63.

ferma su quei passi rimasti un po' in ombra, e sintetizza, in una sorta di parafrasi che non tralascia però nulla di essenziale, quelle parti che avevano già ricevuto un'adeguata interpretazione. Oltre a queste esplicite motivazioni il lavoro esegetico di Teodoreto scaturisce anche dalle concrete preoccupazioni pastorali di un vescovo a capo di una diocesi nella quale sopravvivono pratiche pagane ed è numerosa la presenza di Ebrei come pure di eretici.

Al prologo, generalmente, segue per ciascun profeta, l'*argumentum* o ὑπόθεσις in cui l'autore traccia un quadro storico del periodo in cui avviene l'annuncio profetico ed espone a grandi linee il tema della profezia; all'*argumentum* fa seguito la citazione letterale dei versetti biblici[9] accompagnata dalla relativa spiegazione, ἑρμηνέια. Tuttavia in alcuni codici gli *argumenta* dei Dodici Profeti sono raccolti insieme prima dei commenti ai singoli profeti[10]. Una breve conclusione marca la fine del *Commentario*, quasi una formula stereotipa con la quale Teodoreto invita il lettore a lodare Dio per ciò che il *Commentario* può avere di buono e di utile, lo esorta a trarne profitto e invoca la sua indulgenza per le insufficienze e le imperfezioni dell'opera; dopo un augurio finale o una breve preghiera segue la dossologia.

I testimoni del *Commentario ai XII Profeti* di Teodoreto di Cirro rinvenuti nel corso degli ultimi due secoli sono numerosi[11]. La ricerca di Antonio Labate e di chi scrive ha permesso di compilare un checklist di un centinaio di manoscritti, databili lungo un ampio arco di tempo – dal X al XVII secolo –, e provenienti da diverse aree geografiche.

L'esame, finora effettuato, di una prima parte di questo materiale ha permesso di confermare o meno la presenza del *Commentario* e di individuare e specificare la tipologia e la porzione di testo tràdita. Valutazioni di carattere soprattutto paleografico hanno consentito inoltre di precisare e integrare le informazio-

[9] A questo proposito, la testimonianza di Teodoreto è per noi preziosa in quanto la sua ricerca si è rivolta a quelle fonti che gli hanno permesso sia una lettura critica del testo della Settanta sia la conoscenza delle interpretazioni dei suoi predecessori. Cf. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, pp. 105 n. 1, 111 n. 1, 116 nn. 1 e 5, 128-139; Guinot, *L'exégèse de Théodoret*, pp. 167-252, 832-833; *infra* n. 28.

[10] Cf. ad esempio, fra i manoscritti presi in esame in questa sede, il Taurin. B.I.2 e il Laur. Plut. 11.4.

[11] Per quanto riguarda l'euristica dei manoscritti, dunque spoglio di cataloghi, repertori e liste autorevoli di manoscritti contenenti il testo oggetto di studio, imprescindibile punto di partenza sono stati: A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlino 1914 (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Beiheft); R.E. Sinkewicz, *Manuscript Listings for the Authors of the Patristic and Byzantine Periods*, Toronto 1992 (Greek Index Project Series, 4); J.-M. Olivier, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, Turnhout 1995. Molti dei manoscritti censiti sono inseriti nel database *Pinakes: textes et manuscrits* della sezione greca dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT), dal 2008 accessibile in linea (http://pinakes.irht.cnrs.fr); questa base dati non è ancora completa, per quanto riguarda il nostro testo, perché annovera 51 manoscritti che lo contengono per intero o solo parzialmente.

ni desunte dai vecchi cataloghi riguardo la datazione e l'eventuale localizzazione di alcuni testimoni[12].

Una nuova edizione del *Commentario* si giustifica sia perché negli ultimi secoli sono stati rinvenuti nuovi, interessanti, codici contenenti il testo in esame[13], sia per l'apporto che può venire dai recenti sviluppi delle scienze paleografiche e codicologiche. E proprio il numero dei manoscritti reperiti rende necessario un attento esame della tradizione manoscritta dell'opera, che sveli le peculiarità testuali dei singoli esemplari e cerchi di rintracciare i loro rapporti di parentela.

***

Nella presente comunicazione mi soffermerò su alcuni testimoni manoscritti del *Commentario* di Teodoreto che sembrano essere di particolare importanza o perché testimoni fra i più antichi o per le peculiarità del contenuto.

Tra i codici più antichi presi in esame nel corso del nostro censimento si è rivelato un testimone di notevole interesse il Barb. gr. 549[14]. Si tratta di un manoscritto pergamenaceo vergato a piena pagina in una minuscola libraria antica e databile al X secolo[15]. Sulla base delle caratteristiche paleografiche e ornamentali che descriveremo più avanti, mi sembra possibile collocarlo nella prima metà del X secolo, più precisamente nei primi decenni.

Il Barb. gr. 549 contiene ai ff. 1r-96r un Commentario ai Profeti minori, precisamente la parte del *Commentario* di Teodoreto relativa ai primi sei Profeti (ff. 1r-70v) seguita da un altro commento agli ultimi cinque Profeti (ff. 71r-96r) che l'analisi dell'intero testo, effettuata nel corso di questa ricerca, conferma essere un commentario restato sinora ignoto agli studi, e che è da dirsi, allo stato attua-

[12] Per motivi di spazio non è possibile riferire, in maniera dettagliata, sui dati finora raccolti, dei quali si darà conto in altra sede. Qui si è scelto di presentare alcuni testimoni significativi, in particolare il Barb. gr. 549, rinviando a un prossimo contributo per una riflessione più ampia sui vari testimoni esaminati.

[13] Le due edizioni esistenti si fondano, infatti, su un numero molto ristretto di manoscritti: C (Paris, Coisl. 252, sec. X-XI), A (*Codex Augustanus*, Monac. gr. 472, sec. XI) e F (Laur. Plut. 11.4, sec. XI in.).

[14] Del codice Barberiniano non esiste una moderna descrizione a stampa in quanto esso rientra in quella parte del fondo Barberiniano greco che ancora attende di essere catalogata analiticamente. Vorrei precisare anche che il codice – come pure gli altri manoscritti citati nel corso di questa comunicazione – per il momento è stato esaminato su riproduzione da microfilm (limitatamente ai ff. 1r-98v) essendo al momento inaccessibile a un esame diretto a causa della chiusura triennale della Biblioteca Vaticana per lavori di ristrutturazione. Sarà cura di chi scrive integrare tale descrizione in un successivo articolo, dopo aver effettuato un'analisi più dettagliata direttamente sul manoscritto, analisi possibile solo con la riapertura della Biblioteca prevista per il mese di settembre 2010.

[15] Cf. E. Follieri, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La paléographie grecque et byzantine. Paris, 21-25 octobre 1974*, Paris 1977 (Colloques Internationaux du C.N.R.S., 559), pp. 139-165: 140 n. 3.

le, di autore sconosciuto[16]. Il codice è dunque lacunoso: mancano il *Commentario* di Teodoreto ai restanti Profeti, quello di autore sconosciuto relativo ai primi Profeti e, in entrambi i Commentari, il testo relativo al profeta Naum[17].

Il manoscritto si apre, come già detto, con la parte del *Commentario* di Teodoreto ai Profeti minori, costituita dal prologo (ff. 1r-2r) e, di seguito, dai profeti Osea (ff. 2r-22v), Gioele (ff. 22v-30v), Amos (ff. 31r-44r), Michea (ff. 44r-59r), Abdia (ff. 59v-62r), Giona (ff. 62r-70v), ciascuno preceduto dal relativo *argumentum*.

Del secondo Commentario si conserva nel codice Barberiniano solo la parte relativa ai profeti Abacuc (ff. 71r-75v), Sofonia (ff. 76r-78v), Aggeo (ff. 79r-80v), Zaccaria (ff. 80v-93r), Malachia (ff. 93r-96r). Sembrerebbe trattarsi, quindi, della serie finale di un diverso Commentario ai XII Profeti, che si differenzia dal testo di Teodoreto per la brevità delle spiegazioni, per l'omissione degli *argumenta* introduttivi a ciascun libro profetico e per la mancanza della conclusione 'stereotipa' con la dossologia finale.

Si danno qui di seguito, in trascrizione diplomatica, incipit e desinit dei testi relativi al Commentario di autore non identificato:

ff. 71r-75v: *In Ha.* inc. Τὴν ἄγαν ἀνεξικακίαν τοῦ θ(εο)υ, δια τούτων ἡμῖν ἀναδείκνυσιν ὁ προφήτης· λῆμμα δὲ τὴν ληφθῆσαν ὅρασιν..., des. τοῦτό εστιν τὸ εἰρημένον τοῦ νικῆσαί με ἐν τῇ ὠδῇ αὐτοῦ.
ff. 76r-78v: *In So.* inc. Ἦν μὲν ἐκ θεοφιλῶν ἄγαν ὁ προφήτης ἀνδρῶν καταγόμενος. καὶ οὐ τῶν τυχόντων..., des. ἀλλ'οὖν γε τῆς εἰρημένης νοητῆς αἰχμαλωσίας. αὐτὴν ὁ Χ(ριστο)ς ἐλυτρώσατο.
ff. 79r-80v: *In Ag.* inc. Τὸ μὲν εἶπον ἀντὶ εἰπέ· τὸ δὲ ἐν χειρὶ νοήσεις ἀντὶ τοῦ διαχειρίσαντος..., des. αὐτὸν γὰρ ἠρετήσατο ὁ π(ατη)ρ λέγων· οὗτός ἐστιν ὁ υ(ιο)ς μου ὁ ἀγαπητὸς. ἐν ᾧ ηὐδόκησα.
ff. 80v-93r: *In Za.* inc. Εἰ ἔζων φησιν οἱ π(ατε)ρες ὑμῶν καὶ οἱ προφῆται ἤτοι ψευδοπροφῆται..., des. ἐν γὰρ τῇ μελλούση ζωῇ. οὐκέτι παρενοχλήσουσιν τοὺς θ(εω) ἀνακειμένους οἱ πονηροὶ δαίμονες· εἰς τὴν ἄβυσσον καθειρμένοι.
ff. 93r-96r: *In Ml.* inc. Ἄγγελος ὁ προφήτης ὀνομάζεται. διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος ἑρμηνείαν· Μαλαχίας ἄγγελος ἑρμηνεύεται..., des. δῆλον ότι καὶ ἐν νόμω ἐλαλήθη τὸ περι αὐτοῦ κήρυγμα· ἐρήθη γὰρ δια Μωϋσεως ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κ(υριο)ς ὁ θ(εο)ς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήση πρὸς ὑμᾶς.

La prosecuzione della ricerca sperabilmente potrà permettere di riconoscere il testo non identificato o almeno di collocarlo o accostarlo a una delle scuole

[16] La prima segnalazione della paternità non nota di tale testo si deve a Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften*, p. 438.

[17] Dopo il Commentario ai Profeti minori seguono, nel codice, una pagina bianca (f. 96v), il testo biblico di Isaia con inc. mut. (f. 97r)] ποιήσωμεν εἰρήνην αὐτῷ... (*Is.* 27,5), il commento di Olimpiodoro al libro di Geremia, e la catena al libro di Ezechiele, per i quali cf. *ibid.*, pp. 425, 428, 433.

esegetiche a noi note[18]. Dallo studio condotto finora, possiamo confermare che esso non può essere attribuito né agli autori dei Commentari ai XII Profeti i cui testi sono già èditi[19], né, fra gli autori di testi ancora inediti, a Basilio Neopatrense di cui è in corso il lavoro di edizione del *Commentario ai XII Profeti* a cura di Antonio Labate[20].

Quanto agli aspetti ornamentali, di *mise en texte* e grafico-formali, si può notare che il codice Barberiniano si apre con una porta suddivisa in scomparti in cui si ripete il motivo della *Mandelrosette* (f. 1r); essa racchiude il titolo che introduce il *Commentario ai XII Profeti* di Teodoreto, vergato in una maiuscoletta a doppio tratto. L'inizio dei primi sei libri profetici, cioè quelli commentati da Teodoreto, non è invece evidenziato da alcuna ornamentazione, ad eccezione del libro di Gioele che presenta una porta decorata al suo interno con un semplice motivo a intreccio a due capi (f. 22v). L'explicit di ciascun libro profetico, invece, viene segnalato da semplici linee di separazione costituite da brevi segmenti alternati a puntini o ad apicetti e completate alle estremità da foglioline cuoriformi o da altri motivi floreali; tali linee di separazione incorniciano il titoletto tracciato in lettere maiuscole con l'indicazione del libro profetico e talvolta del numero degli στίχοι: preminenza di titolo finale e sticometria fanno pensare all'influsso di un antigrafo tardoantico. Fa eccezione il libro di Osea che non presenta questi elementi di separazione. Al contrario, nella seconda parte del codice, contenente il testo di autore non identificato, l'inizio del libro profetico viene messo in risalto da elementi decorativi diversi: sul f. 71r una porta solo disegnata e non campita, ornata con curiosi motivi *sui generis* in parte di ispirazione fitomorfa, segnala l'inizio del libro di Abacuc; sul f. 76r un'altra porta, scompartita in una serie di losanghe, segnala l'inizio del libro di Sofonia; sul f. 79r una fascia che una coppia di nastri ritorti suddivide in scomparti quadrati contenenti vari semplici motivi floreali evidenzia l'inizio di Aggeo; sul f. 93r due semplici rosette ai lati del titolo segnalano l'inizio del libro di Malachia. Solo il libro di Zaccaria è privo di elementi decorativi. La conclusione di ciascun libro

[18] Da una prima cursoria lettura sembra che siano presenti alcune espressioni analoghe a quelle utilizzate da Cirillo di Alessandria nel suo *Commentario ai XII Profeti* (cf. in particolare Abacuc, Aggeo); d'altra parte, come gentilmente mi ha fatto osservare Sever Voicu che qui ringrazio per aver dato un rapido sguardo al codice, l'interpretazione letterale dell'autore, in *Zac.* 6, potrebbe invece far pensare a un prodotto antiocheno oppure occidentale.

[19] Tra i repertori, gli incipitari e la letteratura consultati: Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften*; C. Baur, *Initia Patrum Graecorum*, I-II, Città del Vaticano 1955 (Studi e testi, 180-181); Beck, *Kirche und theologische Literatur*; i volumi della *CPG*; *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, XIII: *Duodecim prophetae*, ed. J. Ziegler, Göttingen 1984[3], pp. 12-15. Esito negativo ha dato anche la consultazione *on line* dei testi del Thesaurus Linguae Graecae (www.tlg.uci.edu).

[20] Ringrazio il prof. Antonio Labate per aver messo a mia disposizione tale testo permettendomi di operare i necessari confronti.

profetico è segnalata sempre da linee ondulate arricchite da archetti e completate alle estremità da foglioline tondeggianti.

La trascrizione del codice si deve alla collaborazione di due scribi che si alternano nel lavoro di copia: il primo (copista A) è responsabile dei ff. 1r-25v e 71r-96r, il secondo (copista B) dei ff. 26r-70v. Entrambi i copisti hanno cura di presentare il testo come se si trattasse di un'opera unitaria, rispettando una simile *mise en page*[21]: utilizzano infatti una scrittura di modulo molto piccolo che consente di inserire nello specchio scrittorio un elevato numero di righe di scrittura (40 righe il copista A, 39-40 righe il copista B) e lasciano nei margini lo spazio necessario ad accogliere una serie di scolî numerati[22], presenti in realtà solo nei primi fogli (ff. 2v-25v). Le due scritture sono posate sul rigo come le minuscole più antiche; sono presenti forme maiuscole come *gamma*, *kappa* e *lambda*, ma anche, in minor misura, *alpha*, *ny*, *pi* e *ypsilon*; le aste discendenti di *my*, *ny*, *phi* e *rho* hanno un piccolo uncino terminale o un ispessimento più o meno pronunciati. Spiriti di forma angolosa e accenti sono usati regolarmente; le legature sono rare[23] e le lettere più che legate sono semplicemente accostate attraverso il prolungamento dei tratti; sono riscontrabili non pochi errori di ortografia[24]. L'impaginazione a colonna unica prevede una presentazione alternata di testo biblico e commento vergati, sembra, con lo stesso inchiostro; le iniziali sporgenti nel margine, gli spazi bianchi, una sobria interpunzione, aiutano a scandire l'articolazione del testo. Dal punto di vista grafico ben riconoscibili sono le differenze tra le due mani, alle quali si accompagnano differenti scelte ornamentali e accortezze nella presentazione del testo commentato.

Il copista A ha utilizzato una scrittura di modulo molto piccolo, regolare, ad asse verticale o con una lievissima inclinazione a sinistra (cf. ad es. i ff. 90v, 91v); le aste sono poco sviluppate come se il copista tendesse a contenere le lettere in uno spazio bilineare (si vedano, in particolare, *delta* e *lambda* che non superano l'altezza delle altre lettere) e i nuclei delle lettere sono, in genere, ro-

[21] Il repertorio delle rigature curato da J.-H. Sautel sulla base del fichier Leroy, riporta le dimensioni dei fogli (mm 532 x 220) ma tali misure, in particolare l'altezza, appaiono poco verosimili, cf. Sautel, *Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin*. Base de données établie par J.-H. Sautel à l'aide du fichier [J.] Leroy et des catalogues récents à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (C.N.R.S.), Turnhout 1995 (Bibliologia, 13), p. 161. Un controllo effettuato sul manoscritto da Francesco D'Aiuto, che ringrazio vivamente, precisa le misure rilevate sul f. 49: mm 322 x 223, s.s. mm 227 x 130.

[22] Si tratta di una serie di scolî che inseriscono citazioni delle altre versioni greche della Settanta (Aquila, Simmaco e Teodozione, cf. *infra* n. 28) e stralci del *Commentario ai Profeti minori* di Cirillo d'Alessandria in corrispondenza dei versetti biblici commentati.

[23] Ad esempio il *rho* non lega mai con le lettere successive ed Enrica Follieri osservava che questa legatura non appare fino alla metà del X secolo, cf. Follieri, *La minuscola libraria*, p. 143. In realtà, alcune legature corsive come quelle con il *rho*, sono sempre state presenti, seppur in modo sporadico, nella minuscola posata di tipo librario, cf. L. Perria, *Nuovi testimoni della minuscola libraria greca nei secoli IX-X*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 34 (1997), pp. 47-64: 50-51 e n. 16.

[24] *Septuaginta*, pp. 104-105.

tondeggianti, ma il tratteggio di alcune lettere come *beta*, *kappa*, *my*, *ny*, *ypsilon*, *phi* e di alcune legature o meglio pseudo-legature (ad es. quelle con *gamma* e con *delta*) appare spesso angoloso, addirittura quadrato, con i tratti delle curve inferiori quasi orizzontali che si congiungono fra loro (cf. ad es. f. 71r). Si segnalano la forma spesso quadrata dell'*ypsilon*, il *phi* a base piatta e aperto a sinistra, la presenza, sebbene rara, del ϰαί tachigrafico a 'esse'. Il testo biblico è suddiviso in numerose sezioni di lunghezza contenuta[25], numerate progressivamente lungo i margini esterni con lettere greche impiegate con valore numerico.

Il copista B predilige una minuscola oblunga, di modulo leggermente più grande, ad asse diritto e dal tratteggio più angoloso anche per l'utilizzo di forme compresse lateralmente, tanto da sembrare quasi rettangolari (cf. in particolare i ff. 26r-41r); le aste sono più sviluppate e presentano ispessimenti terminali i quali, uniti al tratto spesso, conferiscono una certa rigidità e pesantezza al tracciato (si veda ad es. il tratteggio spezzato dello *csi*). A partire dal f. 41v il tratteggio diventa meno angoloso e più rotondeggiante, a tratti più schiacciato; alcune lettere assumono una forma decisamente 'quadrata' (*beta*, *ny*, *ypsilon*); le aste di *gamma* e *lambda* tendono a inclinarsi. Da segnalare la presenza dell'*epsilon* con cresta ascendente in legatura con *csi* seguente, con l'occhiello non sempre chiuso, il doppio *tau* con il secondo elemento aperto (f. 26r lin. 37), il ϰαί tachigrafico a 'esse'.

Anche la diversa presentazione del testo biblico e del relativo commento conferma l'intervento di due diversi copisti: il copista A, infatti, è solito far rientrare leggermente, rispetto alla linea di giustezza, le righe di scrittura in maiuscola ovvero quelle relative ai versetti biblici, mettendo così ulteriormente in evidenza il passaggio dal testo biblico al commento, in minuscola; il copista B, al contrario, non ricorre a tale espediente, affidandosi unicamente all'alternanza maiuscola-minuscola per rendere visibile la successione testo-commento.

Entrambi i copisti scandiscono l'articolazione interna del testo utilizzando come iniziali minori semplici lettere minuscole, di modulo maggiore rispetto al testo e sporgenti nel margine; un'iniziale ornata di maggior rilievo sul f. 1r segnala l'inizio del prologo del *Commentario* di Teodoreto mentre l'inizio di un libro profetico o della sua divisione principale è evidenziato da iniziali maggiori a tratto semplice.

Diversi sono anche i tipi di rigatura utilizzati dai due copisti[26]: i fascicoli vergati dal copista A sono stati rigati secondo il tipo 65C1dpq su 40 linee; i fa-

[25] Robert Devreesse indica come 'proprio' del Barb. gr. 549 il sistema che segnala le principali divisioni del testo dei Profeti minori in 'titres-chapitres': Amos 13, Michea 7, Giona 2, Abacuc 4, Sofonia 3, Aggeo 3, Zaccaria 18, Malachia 5; cf. Devreesse, *Introduction à l'étude*, pp. 139-141.

[26] Questi dati, solo in parte verificabili attraverso le riproduzioni in mio possesso, sono desunti da Sautel, *Répertoire de réglures*, pp. 161, 200, 221, 223, 227, 396.

scicoli vergati dal copista B sono stati rigati secondo i tipi 52B1ap su 39-40 linee e sistema 1 (ff. 26-39), 42B1ap su 40 linee e sistema 5 (ff. 40-56), 32B1ap su 39-40 linee (ff. 57-70). La segnatura fascicolare, unica per la parte del codice presa in esame in questa sede, è visibile nell'angolo superiore esterno dei ff. 10r (Β′?), 18r (Γ′), 26r (Δ′), 40r (S′), 48r (Z′), 56r (H′), 63r (Θ′), 71r (IA′), 79r (IB′), 87r (IΓ′), 97r (IS′); essa è vergata utilizzando lettere maiuscole, con valore numerico, arricchite in alto da un trattino orizzontale sormontato da un altro trattino obliquo o verticale, e in basso da un trattino orizzontale accompagnato da una lineetta verticale ondulata posta sotto di esso.

Da quanto detto sinora è verosimile che sin dal principio il codice Barb. gr. 549 fosse destinato ad accogliere il testo dei due Commentari ai Profeti minori come fosse un'unica opera, a livello di presentazione 'editoriale': è possibile, infatti, che il testo del Commentario di autore non identificato fosse incompleto di una sua parte e, trattandosi di un gruppo di testi di esegesi biblica ordinariamente riuniti a formare un unico libro, venisse integrato, forse dagli stessi copisti, con il testo di Teodoreto per completare la serie dei libri profetici[27]. La scelta fu forse motivata da considerazioni di carattere esegetico: entrambi i Commentari potevano appartenere allo stesso *milieu* culturale, ad esempio quello della scuola esegetica di Antiochia, e fra gli esponenti di questa scuola, Teodoreto poteva adattarsi meglio degli altri a completarlo, proprio per il suo stile coinciso. Ma si tratta, al momento, di mere ipotesi di lavoro che richiedono un attento e approfondito studio dei singoli commenti prima di essere eventualmente confermate o rigettate.

Il manoscritto presenta anche altri motivi di interesse[28]. Esso, in particolare, è noto ai biblisti perché tramanda, ai ff. 73r-75v, due versioni diverse del cantico di Abacuc (*Ab.* 3,3-19): una versione greca anonima[29] seguita, senza soluzio-

[27] Una simile operazione è stata attuata ad esempio per il *Commentario ai Profeti minori* di Teofilatto di Bulgaria, di cui ci è pervenuta solo la parte relativa a profeti Osea, Abacuc, Giona, Naum e Michea. Dallo studio della tradizione manoscritta di tale opera sappiamo infatti che, in alcuni testimoni, questo Commentario è stato 'completato', per la parte mancante, con il Commentario di Teodoreto, al quale stilisticamente si avvicinava; cf. M. Cassin, *Théophylacte et Théodoret sur le douze Prophètes*, «Scriptorium» 62/2 (2008), pp. 252-277: 252-253.

[28] Sui numerosi riferimenti agli Esapla recuperati dal codice Barberiniano si rimanda a F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, I-II, Oxford 1875 [rist. Hildesheim 1964], *passim*; B. Botte (†) – P.-M. Bogaert, *Septante et versions grecques*, in *Dictionnaire de la Bible*. *Supplément*, XII, Paris 1993, coll. 566, 567, 571. Cf. anche gli studi citati *infra* n. 9, nei quali è segnalata la presenza, nelle citazioni bibliche di Teodoreto tràdite dal Barb. gr. 549, delle diverse traduzioni dell'Antico Testamento e si riportano i simboli utilizzati in margine al manoscritto per identificarle, principalmente οἱ Ο′ (i Settanta, la Settanta), τὸ ἑβραϊκόν (l'ebraico), Α (Aquila), Σ (Simmaco), Θ (Teodozione) ε′ e ς′ (le due versioni anonime).

[29] Per il testo cf. *Septuaginta*, pp. 273-275; H. Bevenot, *Le cantique d'Habacuc*, «Revue biblique» 42 (1933), pp. 499-525 (con la tav. 35 che riproduce il f. 73r del manoscritto Vaticano); E.M. Good, *The Barberini Greek Version of Abakkuk III*, «Vetus Testamentum» 9 (1959), pp. 11-30, in cui lo studioso, a seguito di un esame analitico della versione anonima del cantico, condotto anche in relazione con le altre

ne di continuità, dalla versione della Settanta, i cui versetti sono spiegati dall'anonimo commentatore[30]. La prima di queste versioni è stata riscontrata finora in altri cinque manoscritti: nel *Codex Venetus* (Marc. gr. 1, databile al sec. VIII), unico testimone in maiuscola, negli oxoniensi New College 44 (sec. XI) e Laud. gr. 30 (sec. XII), nel codice della biblioteca patriarcale di Gerusalemme Τάφου 2 (sec. IX), e infine nel foglio di guardia iniziale del Messan. gr. 118[31] (sec. XII). Nel manoscritto in maiuscola tale versione compare da sola, nelle altre testimonianze è presente insieme al testo parallelo della Settanta[32]. A tale versione anonima è stato attribuito dagli studiosi il nome di 'testo Barberini' proprio sulla base del manoscritto Barberiniano qui esaminato, che la tramanda[33]. Diverse sono le posizioni degli studiosi circa l'origine e la datazione di questa versione[34]; secondo un contributo di recente pubblicazione tale traduzione sembrerebbe appartenere alla 'scuola di Simmaco'[35] e si tratterebbe di un testo più tardo rispetto a quello della Settanta.

Un'ultima osservazione riguarda l'ordine di successione dei Profeti minori nel *Commentario* di Teodoreto. Abitualmente essi si susseguono secondo la disposizione del testo ebraico[36], adottato anche nella Volgata: Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia; un ordine nelle grandi linee cronologico e diverso da quello del testo greco della

antiche traduzioni dello stesso testo, avanza una provenienza del codice Barb. gr. 549 dall'area egiziana, forse dalla stessa Alessandria, «the site of the most cosmopolitan and Hellenized Jewish community» nel cui *milieu* culturale «such a Hebrew textual tradition as that presupposed by Barb. could well have been extant» (*ibid.* 28-30). Cf. anche Field, *Origenis Hexaplorum*, II, pp. 1006-1111. Sul f. 73v, alla fine della versione greca anonima, una nota spiega che quella preghiera non si riscontra nella Settanta, né in Aquila, né in Simmaco né in Teodozione, dunque potrebbe riferirsi alle versioni della 'Quinta' o della 'Sesta' colonna degli Esapla; la nota è riportata in Devreesse, *Introduction*, p. 116 n. 5; *Septuaginta*, p. 275; Good, *The Barberini Greek Version*, p. 11 e n. 3.

[30] Le due versioni si susseguono seguendo la numerazione progressiva dei versetti scritturali in κεφάλαια, precisamente la prima comprende i κεφάλαια σνη′-σξδ′, la seconda i κεφάλαια σξε′-σο′.

[31] W. Baars, *A New Witness to the Text of the Barberini Greek Version of Habakkuk III*, «Vetus Testamentum» 15 (1965), pp. 381-382.

[32] N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, translated by W.G.E. Watson, Leiden-Boston-Köln 2000, p. 95 n. 40 [tr. it.: *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, ediz. ital. a cura di D. Zoroddu, Brescia 2000 (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplemento, 6)]; A. Passoni Dell'Acqua, *"YHWH si adira contro N^eHARAYIM". Il mitema della lotta cosmogonica in Abacuc 3,8-15*, «Materia giudaica. Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo» 10/1 (2005), pp. 33-56.

[33] Good, *The Barberini Greek Version*, p. 11.

[34] A tal riguardo cf. Good, *The Barberini Greek Version*; Baars, *A New Witness*; Fernández Marcos, *El Texto Barberini de Habacuc III reconsiderado*, «Sefárad» 36 (1976), pp. 3-36.

[35] Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, pp. 95-96.

[36] Per la cronologia dei libri profetici cf. *I Profeti*, traduzione e commento di L.A. Schökel – J.L. Sicre Diaz, Città di Castello 1984; *La Sacra Bibbia. I Profeti minori*, fasc. I-III, a cura di P.G. Rinaldi, Torino-Roma 1960-1969; Bogaert, *Septante*, coll. 541-542, 632; M. Aussedat, *Le regroupement des livres prophétiques dans le Septante d'après le témoignage des chaînes exégétiques*, in *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden, 2004*, edited by M.K.H. Peters, Leiden-Boston 2006, pp. 169-185 (Septuagint and cognate studies series, 54), p. 175.

Settanta nel quale, a parte gli ultimi sei libri che sono disposti nello stesso ordine della Bibbia ebraica, per gli altri si è tenuto conto, evidentemente, della lunghezza del testo (Osea, Amos, Michea, Gioele, Abdia), mentre Giona è collocato al sesto posto perché diverso dagli altri, trattandosi di un testo narrativo. Nel Barb. gr. 549 i primi sei Profeti, ovvero quelli commentati da Teodoreto, si succedono secondo l'ordine del testo ebraico ad eccezione del commento di Michea che segue quello di Amos[37].

Un altro testimone interessante sembra essere il Taurin. B.I.2 che è stato oggetto di uno studio monografico condotto da Hans Belting e Guglielmo Cavallo[38]. Il codice torinese insieme ai manoscritti Laur. Plut. 5.9 e Haun. GKS 6 farebbe parte di una stessa edizione della Bibbia[39], che i due studiosi hanno chiamato 'Bibbia di Niceta' dal nome del committente identificabile, forse, con un dignitario della corte di Basilio II. Il manoscritto torinese sarebbe stato copiato da un codice più antico, dal quale il miniatore, che Belting chiama 'pittore dei Profeti', avrebbe copiato più o meno fedelmente le miniature. Sul f. 93v, è stata trascritta, con emendamenti, anche la sottoscrizione presente nel codice utilizzato come modello; essa, oggi mutila, riporta la data di trascrizione (del modello), l'anno 535. I danni provocati probabilmente dall'incendio della Biblioteca Ducale del 1667 sono stati molto gravi (minimi quelli provocati dall'incendio del 1904); i fogli si presentano mutili nella parte inferiore esterna in misura crescente, riducendosi di circa la metà nella seconda parte del codice e impedendo così una completa lettura del testo.

Il manoscritto, pergamenaceo, è costituito da 93 fogli, ed è vergato a piena pagina (mm 338 x 241, s.s. mm 290 x 200), con 30 righe di scrittura su ciascun

[37] La stessa successione presente nel nostro codice si riscontra nelle versioni copte (achmimica, saidica), cf. Bogaert, *Septante*, col. 632.

[38] H. Belting – G. Cavallo, *Das Bibel des Niketas: ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden 1979. Per il codice si vedano inoltre la scheda contenuta in N.U. Gulmini, *I manoscritti miniati della Biblioteca Nazionale di Torino*, II: *I manoscritti greci*, Torino 1989, pp. 21-22, figg. 3-6, tav. I (con la bibliografia ivi citata); K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935 [rist. anast. Wien 1996 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 244; Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe IV, Bd. 2, Teil 1)], pp. 28, 30, 32, 91, Taf. XXXVII, Abb. 208 e Taf. XXXVIII, Abb. 210; Id., *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Addenda und Appendix*, Wien 1996 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 244; Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe IV, Bd. 2, Teil 2), pp. 31, 33-37, 105.

[39] Cf. Belting – Cavallo, *Das Bibel des Niketas*. Per gli altri due manoscritti si rimanda ai rispettivi cataloghi: A.M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum sub auspiciis Francisci Imp semper Augusti*, I, Florentiae 1764 [rist. con aggiunte: Lipsiae 1961], pp. 19-22, e B. Schartau, *Codices Graeci Haunienses. Ein deskriptiver Katalog des griechischen Handschriftenbestandes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen*, Copenhagen 1994 (Danish Humanist Texts and Studies, 9), pp. 51-54. Il manoscritto laurenziano contiene la catena ai Profeti maggiori, quello hauniense la catena al libro di Giobbe, a quello dei Proverbi, all'Ecclesiaste e al libro della Sapienza, e il testo biblico del Cantico dei Cantici, dei Salmi di Salomone e del Siracide.

foglio. Il testo biblico occupa la parte centrale del foglio e il commento è disposto lungo i tre margini esterni della pagina.

Il codice contiene la seconda parte del prologo di Teodoreto (f. 1r-v), gli *argumenta* dei XII Profeti (ff. 1v-10v) e il commento ai libri profetici che si succedono seguendo l'ordine del testo ebraico: (ff. 14r-26v) Osea; (ff. 26v-31v) Gioele; (ff. 32r-42r) Amos; (ff. 42v-44r) Abdia; (ff. 44r-47v) Giona; (ff. 47v-55v) Michea; (ff. 56r-59v) Naum; (ff. 59v-63v) Abacuc; (ff. 63v-68r) Sofonia; (ff. 68v-71v) Aggeo; (ff. 72r-87v) Zaccaria, des. mut. καὶ ἡ [γλῶσσα] (*Zc.* 14,12); (ff. 88r-93v) Malachia.

Una prima analisi, condotta nel corso di questa ricerca, ha permesso di individuare la presenza di varianti testuali, alcune delle quali coincidono con quelle testimoniate dal codice F (Laur. Plut. 11.4) utilizzato nell'edizione curata da Schulze e Nösselt riprodotta nella *Patrologia Graeca*.

La prima parte del codice, comprendente il prologo (*PG* 81, coll. 1548 D 7-1549 C 12) e gli *argumenta* (ff. 1r-10v), è stata vergata su tre colonne in maiuscola alessandrina con titoli in maiuscola epigrafica; per il testo biblico e il commento (ff. 14r-93v) è stata utilizzata la *Perlschrift*, che nel testo scritturistico è di modulo più grande.

I motivi ornamentali e i colori sono quelli tipici del *Blütenblattstil*. Sui ff. 11v-12r due grandi cornici rettangolari racchiudono sei medaglioni ciascuna; al loro interno sono raffigurati, su fondo oro, i busti dei Profeti minori, ognuno con il rotolo nella mano sinistra e il nome scritto sopra. Cornici o fasce rettangolari accompagnate da iniziali ornate si trovano all'inizio del testo dei singoli Profeti (ff. 14r, 26v, 32r, 42v, 44r, 47v, 56r, 59v, 63v, 68v, 72r, 88r); i titoli e le iniziali sono apposti in oro. Il codice prodotto certamente nella capitale alla fine del secolo X, rappresenta dunque un'opera importante per la comprensione del classicismo della miniatura di età macedone.

Solo un cenno, infine, a un altro dei testimoni più antichi: ai fini dello studio della tradizione manoscritta del *Commentario* di Teodoreto, potrebbe rivelarsi di grande utilità il codice Auct. T.2.2, in quanto presenta una chiara indicazione di origine e datazione, ed è completo di tutte le sue parti[40]. Il codice è stato segnalato per il suo contenuto ma finora non è stato oggetto di un'indagine testuale completa e accurata. Si tratta di un manoscritto pergamenaceo, costituito da 175 fogli, vergato a piena pagina (mm 234 x 175, s.s. mm 178-182 x 117-120), con 32 righe di scrittura su ciascun foglio. Esso è stato copiato, nell'anno 1067, da Gregorio, monaco e presbitero del monastero della Theotokos Evergetis a Costantinopoli[41].

[40] Cf. I. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, III, Stuttgart 1982, p. 65 nr. 43 e Abb. 165 con la bibliografia ivi citata.

[41] Il copista è censito nel *RGK*, I, nr. 82.

Lo scriba ha utilizzato una Perlschrift fluida, leggermente inclinata verso destra, e la maiuscola alessandrina come scrittura distintiva.

Il *Commentario* di Teodoreto occupa i ff. 3r-173r. L'impaginazione a colonna unica presenta l'alternanza di testo biblico e commento, con il testo oggetto del commento messo in evidenza da una serie di virgolette poste ai margini.

Il codice contiene il prologo di Teodoreto (ff. 3r-4r), e, di seguito, seguendo l'ordine del testo ebraico, i profeti Osea (ff. 4v-36r), Gioele (ff. 36r-47v), Amos (ff. 48r-65r), Abdia (ff. 65r-68v), Giona (ff. 68v-76v), Michea (ff. 77r-94v), Naum (ff. 94v-103r), Abacuc (ff. 103r-114r), Sofonia (ff. 114r-123r), Aggeo (ff. 123r-127v), Zaccaria (ff. 128r-161v), Malachia (ff. 161v-173r), preceduti ciascuno dal relativo *argumentum*.

Una prima analisi ha evidenziato varianti testuali, alcune delle quali coincidono con quelle testimoniate dal codice C (Paris Coisl. 252) utilizzato nell'edizione curata da Schulze e Nösselt riprodotta nella *Patrologia Graeca*.

La corretta valutazione e collocazione del testo tràdito dal codice all'interno della tradizione manoscritta del *Commentario* di Teodoreto, richiede un'analisi più approfondita che è tuttora in corso.

***

Fra i manoscritti esaminati che tramandano il *Commentario* di Teodoreto si annoverano diversi codici contenenti la catena ai Profeti minori[42]. Le catene, non sempre sufficientemente studiate finora e talvolta genericamente definite nei cataloghi 'testo biblico con scolî', si sono rivelate invece un'ottima fonte di informazione sul pensiero dell'antichità cristiana, custodendo, spesso, materiale prezioso non pervenuto altrimenti. Per quanto riguarda la nostra ricerca, si deve ricordare che il *Commentario ai XII Profeti* di Teodoreto ha costituito il testo fondamentale impiegato in una compilazione nota come 'catena ai Profeti minori'[43].

Esistono due tipi di catena ai Profeti minori:

– il primo tipo, conosciuto anche come *Catena Philothei* dal nome dell'autore Φιλόθεος, è stata l'oggetto di uno studio di Michael Faulhaber[44]. Esso si basa principalmente sul *Commentario* di Teodoreto, che viene citato nella sua inte-

[42] Un elenco di questi codici in M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Freiburg in Bresgau 1899 (Biblische Studien IV, 2-3), pp. 18-39; G. Karo – H. Lietzmann, *Catenarum Graecarum Catalogus*, Göttingen 1902 (Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Phil.-hist. Klasse, Heft 1, 3, 5), pp. 1-66, 299-350, 559-620: 331-334; Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften*, pp. 428-430; per le edizioni si veda anche *CPG* IV 215-216, C 55-56.

[43] Devreesse, *Chaînes exégétiques*, coll. 1146-1147.

[44] Faulhaber, *Die Propheten-Catenen*, pp. 1-39.

rezza, e sulle spiegazioni di Esichio di Gerusalemme. Una catena, dunque, basata su due autori, rappresentanti, rispettivamente, della scuola di Antiochia, seppure secondo una tendenza più mitigata, e della scuola di Alessandria. Altri autori, sporadicamente presenti nella catena, sono Cirillo di Alessandria e Teodoro di Mopsuestia. I manoscritti di questo primo gruppo sembrano provenire da uno stesso archetipo oggi perduto, dal quale derivano due sottotipi: il primo rappresentato dal Chis. R.VIII.54 e dai manoscritti apparentati, il secondo dall'Ott. gr. 452 e dagli altri testimoni affini. La differenza formale più marcata tra i due sottotipi sembra risiedere in primo luogo, come vedremo, nella diversa impaginazione;

– il secondo tipo di catena[45] è rappresentato dai codici Laur. Plut. 11.22 e Vat. gr. 582. In esso il *Commentario* di Teodoreto di Cirro è intercalato a scolî attribuiti a diversi autori, fra cui Cirillo, Esichio, Ipazio, Gennadio, Tarasio, Gregorio di Nazianzo, Origene.

Presentiamo qui soltanto alcuni di questi esemplari. Il Chis. R.VIII.54 è un noto manoscritto pergamenaceo, di ff. 490, databile al secolo X, vergato a piena pagina (mm 400 x 315, s.s. mm. 330-340 x 225-250), con 57 righe di scrittura sui fogli privi di catena[46].

Il manoscritto contiene ai ff. 1r-84v la catena ai Profeti minori del primo tipo (*Catena Philothei*), primo sottotipo[47]. Il testo biblico occupa una posizione più o meno centrale; il *Commentario* di Teodoreto è collocato lungo i tre margini esterni della pagina; quello di Esichio occupa una piccola colonna tra i due blocchi. Ripartire lo spazio armoniosamente, su uno stesso foglio, fra il testo e la sua spiegazione richiede da parte del copista un'abilità non comune, poiché le differenze di scrittura e di dimensioni dei fogli dall'uno all'altro manoscritto rendono molto difficile realizzare copie 'identiche'. In questo caso la situazione si fa più complessa perché la disposizione del commento oltre a distribuirsi lungo i tre margini prevede l'inserimento, a doppia fascia, di un altro commento tra il testo biblico e il commento di Teodoreto. Per facilitare il compito del lettore il testo e il commento sono copiati con un diverso modulo di scrittura, opponendo una grafia di modulo grande (per il testo) e una minuta (per il commento). Nel codice viene trascritto il prologo generale[48] in trimetri giambici, anonimo, che apre la *Catena Philothei* (f. 1r), il prologo del *Commentario ai XII Profeti* di

[45] Karo-Lietzmann, *Catenarum graecarum*, p. 334; Devreesse, *Chaînes exégétiques*, col. 1146.

[46] P. Franchi de' Cavalieri, *Codices graeci Chisiani et Borgiani*, Romae 1927 (Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti), pp. 91-93.

[47] Cf. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen*, pp. 5-7, 13, 18, 21, 41, 89, 94, 129, 130, 134, 136, 162, 173, 192-196, 203-216, *passim*; Karo-Lietzmann, *Catenarum graecarum*, pp. 332, 337, 344, 347, 350; Devreesse, *Chaînes exégétiques*, col. 1146.

[48] Cf. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen*, pp. 26-27; Aussedat, *Le regroupement*, pp. 177-181.

Teodoreto (ff. 1r-2r), e, di seguito, i Dodici Profeti, seguendo l'ordine del testo ebraico, introdotti, ciascuno, dai relativi *argumenta* di Teodoreto e dai κεφάλαια attribuiti a Esichio che descrivono il contenuto dei capitoli: Osea (ff. 2r-18r), Gioele (ff. 18v-24v), Amos (ff. 26r-34r), Abdia (ff. 34r-35v), Giona (ff. 37r-40r), Michea (ff. 40r-48r), Naum (ff. 48r-52r), Abacuc (ff. 52r-57r), Sofonia (ff. 57r-62r), Aggeo (ff. 62r-64v), Zaccaria (ff. 64v-80r), Malachia (ff. 80v-84v).

Il manoscritto è vergato in una minuscola *bouletée*[49], caratterizzata dal modulo piccolo e dall'asse leggermente inclinato a sinistra; i nuclei delle lettere sono allargati e schiacciati.

Le miniature a piena pagina dei profeti conferiscono una veste lussuosa al codice. La plasticità statuaria delle figure ha indotto Kurt Weitzmann a localizzare il codice in area costantinopolitana e a datarlo alla prima metà del secolo X, dunque, all'età della rinascenza macedone[50].

Il Laur. Plut. 11.4 è un manoscritto pergamenaceo databile all'inizio dell'XI secolo, vergato a piena pagina (mm 350 x 245, ff. 443) con 23-27 righe di scrittura sui fogli privi di catena[51].

Il manoscritto contiene ai ff. 2r-10v e 18r-91r la catena ai Profeti minori del primo tipo (*Catena Philothei*), secondo sottotipo, seguendo l'ordine del testo greco della Settanta: (f. 2r-v) la seconda parte del prologo (*PG* 81 1548 D 7-1549 C 12), gli *argumenta* dei XII Profeti (ff. 2v-10v); (ff. 11r-16v) *argumentum* di Basilio Magno su Isaia, prologo di Cirillo di Alessandria su Isaia, *argumentum* di Teodoreto di Cirro su Isaia, *argumentum* di Giovanni Crisostomo su Geremia, *argumentum* di Teodoreto di Cirro su Ezechiele; (ff. 18r-30r) Osea; (ff. 30v-40r) Amos; (ff. 40r-47v) Michea; (ff. 47v-52v) Gioele; (ff. 52v-54r) Abdia; (ff. 54r-57r) Giona; (ff. 57v-60v) Naum; (ff. 60v-64r) Abacuc; (ff. 64v-68r) Sofonia; (ff. 68v-71r) Aggeo; (ff. 71r-86v) Zaccaria; (ff. 86v-91r) Malachia.

Testo scritturale e commento costituiscono due blocchi ben distinti: quello del testo scritturistico occupa nel foglio una posizione più o meno centrale, mentre i commenti di Teodoreto e di Esichio, in un unico blocco, impegnano i tre margini. Oltre alla divisione nei due blocchi distinti, ulteriori espedienti tecnici facilitano il compito del lettore: testo e commento sono copiati con un diverso modulo di scrittura, il commento presenta un modulo delle lettere ridot-

[49] Cf. Follieri, *La minuscola libraria*, p. 140 n. 3; J. Irigoin, *Une écriture du Xe siècle: la minuscule bouletée*, in *La paléographie grecque*, pp. 191-199: 194; M.L. Agati, *La minuscola «bouletée»*, [I-II], Città del Vaticano 1992 (Littera antiqua, 9/1-2), I, pp. 157-158; per la rigatura, Sautel, *Répertoire de réglures*, pp. 80, 397.

[50] Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei*, pp. 12, 13, 32, 33, 91, Taf. XII, Abb. 61; Weitzmann, *Addenda*, pp. 25, 36, 115.

[51] Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum*, pp. 499-501.

to e anche una minore interlinea. Così, del resto, si presenta la maggior parte dei manoscritti con commento catenario dei secoli IX, X e XI[52].

La scrittura con cui è vergato il codice è una *Perlschrift* di modulo piccolo e leggermente schiacciato; l'asse di scrittura è verticale o leggermente inclinato a destra. Fasce ornamentali e iniziali evidenziano le divisioni importanti del testo.

Prendiamo infine in esame il più tardo Laur. Plut. 11.22. Si tratta di un manoscritto pergamenaceo, vergato a piena pagina (mm 322 x 235, ff. IV. 196. III′), con 40 righe di scrittura su ciascun foglio[53].

Il manoscritto contiene la catena ai Profeti minori del secondo tipo: i versetti biblici sono intercalati con il *Commentario* di Teodoreto che costituisce il nucleo centrale della catena, e con le spiegazioni degli altri esegeti[54].

Nel codice viene trascritto il prologo (ff. 2r-3r) e, di seguito, i Dodici Profeti, seguendo l'ordine del testo ebraico, introdotti, ciascuno, dai relativi *argumenta*: (ff. 3r-37v) Osea; (ff. 37v-51v) Gioele; (ff. 51v-74v) Amos; (ff. 74v-77v) Abdia; (ff. 77v-87r) Giona; (ff. 87r-105r) Michea; (ff. 105r-114r) Naum; (ff. 114r-127v) Abacuc; (ff. 127v-137r) Sofonia; (ff. 137r-143r) Aggeo; (ff. 143r-187r) Zaccaria; (ff. 187r-194v) Malachia. Il testo scritturistico, vergato in rosso e in maiuscola alessandrina e il commento, in nero e in minuscola, si susseguono alternativamente.

D'altronde già a partire dal XII secolo si assiste a un ritorno in auge del modello di catena a piena pagina in cui testo biblico e commento si alternano, così come avveniva di norma prima del IX secolo. Le catene, fra l'altro, non sono più realmente percepite come una compilazione di estratti di diversa origine, attribuiti espressamente ai singoli autori, ma come un commento continuo.

Il codice fiorentino fu completato dal prete Strategio il 15 aprile 1285, come si evince dalla sottoscrizione contenuta sul f. 194v, utilizzando una *Perlschrift* di imitazione[55] dalle forme antiche ripetute con una perfezione assoluta che rasenta l'artificiosità, con ciò tradendo la sua data più recente.

[52] J.-H. Sautel, *Trois tétraévangiles jumeaux entourés de la chaîne de Pierre de Laodicée: étude de la mise en page et de la réglure*, «Quinio. International journal on the history and conservation of the book» 3 (2001), pp. 113-135.

[53] Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum*, p. 516; A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I-II, Urbana-Chicago-London 1972, pp. xviii, 50-51, pls. 36, 226c.

[54] Karo-Lietzmann, *Catenarum graecorum*, p. 334; Devreesse, *Chaînes exégétiques*, col. 1146.

[55] Cf. G. Prato, *Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli*, «Scrittura e civiltà», 3 (1979), pp. 151-193 [rist. in Id., *Studi di paleografia greca*, Spoleto 1994 (Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 4), pp. 73-114]: 93 e tav. 8; G. De Gregorio, *Tardo medioevo greco-latino: manoscritti bilingui d'Oriente e d'Occidente*, in *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, Atti del convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Bari, 2-5 ottobre 2000), a cura di F. Magistrale – C. Drago – P. Fioretti, Spoleto 2002 (Studi e ricerche, 2), pp. 17-135: 43-44, nn. 55-56; P. Radiciotti, *Il problema del digrafismo nei rapporti fra scrittura latina e greca nel medioevo*, «Νέα Ρώμη» 3 (2006), pp. 5-55: 37.

Il codice appartenne al monastero della Theotokos τῆς Ἐλεούσης chiamato μονὴ τοῦ Κρίτζους o semplicemente τὸ Κρίτζος, situato a Magnesia ad Sipylum.

***

Ma è tempo di concludere questa – necessariamente sommaria – prima presentazione di testimoni interessanti, e di problemi aperti. La ricerca condotta finora ha evidenziato che il *Commentario ai XII Profeti* di Teodoreto non è stato sempre correttamente individuato nei manoscritti e anche le descrizioni nei cataloghi sono talvolta troppo sommarie e imprecise. Il numero notevole di manoscritti reperiti durante il nostro censimento richiede, ovviamente, ancora un lungo lavoro per completare l'analisi dettagliata, esterna ed interna, dei testimoni e per delineare le reciproche relazioni testuali. Uno studio preliminare di questo tipo rappresenta un ineludibile primo passo, necessario per una valutazione e contestualizzazione dei testimoni manoscritti che su più solide basi permetta di procedere, in futuro, alla preparazione di una moderna edizione critica del testo in esame.

Maria Teresa Rodriquez

Riflessioni sui palinsesti giuridici dell'area dello Stretto

Quello dell'epitome dei Basilici di cui nel 1896 Contardo Ferrini annunciava il 'ritrovamento'[1] nella *scriptio inferior* dell'Ambros. F 106 sup., da lui pubblicata insieme a Giovanni Mercati nell'anno successivo come *Supplementum alterum* all'edizione del testo giuridico dato alla luce da Karl Wilhelm Ernst Heinbach tra il 1833 e il 1870[2], è sicuramente uno dei più importanti e conosciuti casi di manoscritti giuridici riutilizzati come supporto scrittorio in area italogreca.

Il codice Ambrosiano[3], donato nel luglio 1605 da Raffaele Inviziati, vesco-

[1] C. Ferrini, *Contributo alla reintegrazione dei Basilici*, «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» s. II, 29 (1896), p. 161; G. Mercati, *Il palinsesto Ambrosiano dei Basilici*, «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» s. II, 30 (1897), pp. 821-840, rist. in Id., *Opere minori*, I, Città del Vaticano 1937 (Studi e testi, 76), pp. 528-548.

[2] *Basilicorum libri LX*, post Annibalis Fabroti ... cum scholiis edidit, editos denuo recensuit, deperditos restituit, translationem Latinam et adnotationem criticam adiecit C.G.E. Heimbach, Lipsiae 1833-1846; *Basilicorum libri LX. Vol. VII. Editionis Basilicorum Heimbachianae Supplementum alterum*, Reliquias librorum ineditorum ex libro rescripto Ambrosiano ediderunt E.C. Ferrini – J. Mercati, Lipsiae 1897.

[3] Sul codice vedi E. Martini – D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milano 1906, pp. 421- 425; A. Ehrahrd, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig-Berlin 1937-1952 (Texte und Untersuchungen, 50-52), I, p. 77, 82-83; II, pp. 232-233; R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (Histoire, classement, paléographie)*, Città del Vaticano 1955 (Studi e testi, 183), p. 19; M.L. Gengaro – F. Leoni – G. Villa, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana ebraici e greci*, Milano 1959 (Fontes Ambrosiani, 33), pp. 214-215; J. Grosdidier de Matons, *Trois études sur Léon VI*, «Travaux et Mémoires» 5 (1973), pp. 181-242: 189, 192-195; N. Va n der Wal, *La tradition des Nouvelles de Léon le Sage dans le manuscrit palimpseste Ambrosianus F 106 sup.*, «Tijdschrit voor Rechtsgeschiedenis» 43 (1975), pp. 257-269; P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, I, *Le texte*, Paris 1979, p. 14; G. Cavallo, *La circolazione dei testi giuridici in lingua greca nel Mezzogiorno medievale*, in *Scuole diritto e società nel Mezzogiorno medievale d'Italia*, a cura di M. Bellomo, II, Catania 1987, pp. 89-136: 92-93; M.B. Foti, *Il monastero del S.mo Salvatore «in lingua phari». Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina 1989, pp. 60-62, 93 e tavv. 61, 62, 67; C. Pasini, *Un sinassario palinsesto italogreco nel codice ambrosiano F 106 sup.*, «Analecta Bollandiana» 120/1 (2002), pp. 110-134; Id., *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana*, Bruxelles 2003 (Subsidia hagiografica, 84), pp. 83-86 con bibliografia precedente; S. Lucà, *L'apporto dell'Italia meridionale alla costituzione del fondo greco dell'Ambrosiana*, in *Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana*, Atti del Convegno, Milano, 5-6 giugno 2003, a cura di C.M. Mazzucchi – C. Pasini, Milano 2004 (Bibliotheca erudita, 24), pp. 191-242: 202 n. 49, 224.

vo di Zante e Cefalonia, al cardinale Federico Borromeo, proveniva dal San Salvatore *de lingua phari*[4], dove come *scriptio superior* vi era stato copiato fra XIII e XIV secolo il testo di trentatré Omelie dell'imperatore Leone VI il Sapiente.

Il manoscritto costituisce insieme al Sinait. gr. 522, copiato da Lorenzo nel 1242 – il quale nella sottoscrizione in versi indica esplicitamente che il codice fu trascritto per sostituire una copia più antica, in cattive condizioni, per volere di Cipriano, abate di San Nicola di Calamizzi –, il capostipite della famiglia italogreca del testo delle Omelie di Leone, derivando con esso da un antico esemplare che Theodora Antonopoulou nella sua recente edizione critica ipotizza di probabile origine costantinopolitana[5].

Al testo *inferior* ritrovato alla fine del XIX secolo è adesso possibile aggiungere altri nove fogli[6] che contengono passi dei libri 10, 19, 27, 28, 33, 35, 44, e 56 dei *Basilici*, impiegati per la confezione del Messan. gr. 158[7] da Macario,

[4] La provenienza è provata dalla firma del notaio Antonio Carissimo, attivo nella città dello Stretto negli anni 1465-1470, vedi M.B. Foti, *Antonius de Messana ed alcuni manoscritti del SS. Salvatore di Messina*, «Archivio storico messinese» ser. III, 36 (1985), pp. 1-14; Ead., *Il monastero*, p. 60 e n. 186; S. Lucà, *Antonio di Messina (alias Antonio Carissimo)*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 40 (1986), pp. 151-164: 161. Il codice è presente inoltre negli inventari della biblioteca del monastero «in lingua phari» redatti da Anton Francesco Napoli nel 1563 per conto di Pio IV, e da un anonimo in latino tra il 1565 e il 1581, entrambi contenuti nel Par. lat. 13075. L'Ambros. F 106 sup. corrisponde al n. 6 dell'inventario del Napoli e al n. 60 dell'anonimo, vedi le tavole sinottiche tra le antiche numerazioni e le attuali localizzazioni dei manoscritti in G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935 (Studi e testi, 68), pp. 289-291. Sul f. 1r è inoltre presente un titoletto in volgare, di mano cinquecentesca, presente su numerosi codici dell'Archimandritato, vedi M.T. Rodriquez, *Note sulla storia della biblioteca del S. Salvatore di Messina*, in *Greci, latini, musulmani, ebrei: la coesistenza culturale in Sicilia*. Convegno Internazionale nell'ambito delle celebrazioni per il Millenario della morte di san Nilo da Rossano, Palermo, 16-18 novembre 2006, in corso di stampa.

[5] *Leonis VI Sapientis imperatoris Byzantini Homiliae*, a cura di T. Antonopoulou, Turnhout 2008 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 63) p. cvii. La famiglia comprende anche il Marc. gr. II, 190 (copiato da Gioacchino Viosimo di Cipro nel 1587 e già appartenuto allo ieromonaco Pacomio di Messina), copia diretta dell'Ambrosiano, l'Alexandr. gr. 204 (XVI-XVII secolo) e il Samen. 12 (XV-XVI secolo) che derivano direttamente dal Sinatitico, il Par. gr. 1201 e il Veron. CXXI, che ne discendono invece attraverso una copia perduta, copiati o circolati nella cerchia di Manuel Malaxos, a cui si deve il Vat. gr. 637, per il quale vedi G. De Gregorio, *Il copista greco Manouel Malaxos. Studio biografico e paleografico-codicologico*, Città del Vaticano 1991 (Littera antiqua, 8), pp. 44 n. 10, 65, 66, 71-72 e n. 37, 73-74. Sul Sinait. gr. 522 vedi G. Schirò, *Vita inedita di S. Cipriano di Calamizzi dal cod. Sinaitico n. 522*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 4 (1950), pp. 65-87: 67-68. Sulla sottoscrizione vedi anche F. D'Aiuto, *Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini*, «Byzantion» 67 (1997), p. 13 n. 26.

[6] Vedi M.T. Rodriquez, *Un "nuovo" palinsesto dei Basilici*, «Νέα Ρώμη» 7 (2010), pp. 73-95.

[7] Il codice Messan. gr. 158 è composto da 183 fogli, di dimensioni molto ridotte (mm 135 x 118), è interamente palinsesto e mutilo in fine. Rigato secondo il tipo 20D1 Leroy, ha il testo disposto su una colonna di 14/16 righe di scrittura. In inchiostro bruno, è ornato nel primo foglio da una rozza πύλη in carminio, ha i titoli e le iniziali semplici nello stesso colore, così come piccole fasce al f. 160r e al f. 173v; ai margini varie forme di nodi e una croce (f. 49r). La grafia di Macario presenta i suoi elementi caratteristici, ma un *ductus* abbastanza posato, senza alcuni degli elementi corsiveggianti che sono presenti in altri manoscritti, tra i quali l'ambrosiano.

significativamente proprio uno dei copisti che collaborano alla stesura del codice ambrosiano palinsesto dei *Basilici*[8].

L'epitome tràdita dal palinsesto milanese, più nota come 'Florilegio Ambrosiano', è stata utilizzata, anche se latrice solo parziale del testo, nelle diverse edizioni dell'opera[9], nella considerazione che il testimone «ob [...] aetatem in textu Basilicorum costituendo minime neglegendus est»[10]. Il codice *inferior* è stato sempre ritenuto un cimelio italogreco[11], ma un più recente esame ci conferma che si tratta invece di un manoscritto di evidente origine orientale, databile alla seconda metà del X secolo[12], vergato in un'elegante scrittura corsiveggiante.

La piccola raccolta di *exapostilari* Messan. gr. 158 tuttavia riserva ulteriori sorprese: le scritture soggiacenti, infatti, oltre a conservare gran parte dei fogli mancanti di un Sinassario annuale presente anch'esso fra le *inferiores* dell'Ambr. F 106 sup., e studiato qualche anno fa da mons. Cesare Pasini[13], contengono parti di altri due codici giuridici, uno in latino, ed uno in greco.

[8] Si devono a lui i ff. 220v-326r dell'Ambros. F 106 sup., per il quale egli si giova della parziale collaborazione di Daniele (ff. 326v-335v), mentre la parte più consistente del codice (ff. 1r-220r) è affidata all'anonimo copista attivo nel monastero messinese che partecipa, con lo stesso Daniele, alla copia delle omelie del Bruxell. Bibl. Roy. IV 459. Su Macario vedi M.B. Foti, *Macario monaco scriba*, «Κοινωνία» 9, 1 (1983), pp. 81-90; Ead., *Il Monastero*, p. 60 e n. 185; E. Crisci, *Un nuovo codice di Macario di Reggio*, «Scrittura e civiltà» 12 (1988), pp. 177-181; S. Lucà, *Membra disiecta del Vat. gr. 2110*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 43 (1989), pp. 12-28, che ne ricostruisce la carriera e l'evoluzione grafica, e Id., *Il copista e il committente dell'Addit. 28270. Ancora sullo "stile rossanese"*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 47 (1993), pp. 165-226. Vedi anche *Repertorium der griechischen Kopisten 800-160*, 3. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 3/3 A-C), nr. 396. L'attività di scrittura sollecitata dagli σκευοφύλακες Giacomo, e successivamente Daniele, è esclusivamente rivolta al recupero della tradizione liturgica necessaria per la celebrazione degli uffici quotidiani, o di testi agiografici antichi. I copisti che, provenienti da centri diversi della grecità italiota, effettuano attività di copia – Nicola d'Oria, Macario reggino, Filippo di Bova, Lorenzo da Calamizzi, Daniele, e alcuni anonimi – impiegano sovente pelli dalle quali hanno cancellato la precedente scrittura, in maiuscola, presumibilmente ormai di difficile lettura, o in minuscola, con testi che non erano più utili alla vita del monastero, o per le mutate condizioni politiche e culturali, o perché ivi conservati per contingenze diverse, ma non più funzionali alla struttura monastica. Sull'argomento vedi S. Lucà, *Il Vaticano greco 1926 e altri codici della Biblioteca dell'Archimandritato di Messina*, «Schede medievali» 8 (1985), pp. 51-79: 68-73 e Id., *Membra disiecta*, pp. 17-18, 26 e tav. 12, e ancora, con ulteriore documentazione, Id., *Ars renovandi: modalità di riscrittura nell'Italia greca medievale*, in *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio*, Atti del Convegno internazionale [21-24 aprile 2004], a cura di S. Lucà, Roma 2008, pp. 131-154. Vedi anche M.T. Rodriquez, *I palinsesti di Messina: indagine preliminare*, in *Libri palinsesti greci*, pp. 201-213.

[9] Per l'edizione di Heimbach, cf. *supra*, n. 2; *Basilicorum Libri LX*, a cura di H.J. Scheltema – N. Van der Wal, Groningen 1953-1988 (Scripta Universitatis Groninganae).

[10] *Basilicorum Libri LX*, a cura di Scheltema – Van der Wal, *Series A*, I: p. x.

[11] Vedi Cavallo, *La circolazione*, p. 93; Foti, *Macario*, p. 89 n. 57, e la scheda di *Rinascimento virtuale*, http://palin.iccu.sbn.it.

[12] Per la scrittura, una minuscola corsiveggiante alquanto arrotondata, e la descrizione del manoscritto, Rodriquez, *Un "nuovo" palinsesto*.

[13] Pasini, *Un sinassario*. La ricostruzione delle parti presenti nel *Messan. gr*. 158 sarà oggetto di un prossimo studio a cura di A. Luzzi e di chi scrive.

Del primo manoscritto, quello latino, risultano purtroppo leggibili solo le rubriche, in inchiostro rosso, mentre il testo risulta quasi del tutto dilavato nella procedura di palinsestazione. La grafia, non particolarmente curata, databile alla metà del XII secolo, è una minuscola di transizione fra la carolina e la gotica, con lievi tracce di influenza beneventana. I titoli richiamano il diritto bizantino e il diritto longobardo[14], e toccano argomenti di primario interesse per la gestione ordinaria della giustizia, come il diritto di famiglia. Tra di essi spicca per interesse un esplicito riferimento a passi, in traduzione latina, dell'*Ecloga* di Leone e Costantino, di cui non conosco altre testimonianze. Si tratta con evidenza di un repertorio legislativo ad uso di un tecnico che si trova ad operare in una zona di popolazione mista e che ha necessità di riferirsi alle diverse forme del diritto[15].

La traduzione latina dell'*Ecloga* isaurica fa da contraltare, del resto, a quella greca della *Novella* di Ruggero II trascritta nel 1175 dal notaio[16] Gio-

[14] Sono leggibili i titoli f. 25: *conveniencia ... mulieris*; f. 25v: *meffio extraneorum*; f. 27v: *deo ... in lu (?) diu a[ut?] / honestor ... andia parte bon .../ provincie*; f. 31: *De donacione*; f. 32: *et remissa h... / interiora pro...*; f. 35: *Donatio dotis*; f. 36r: *Comendatio*; f. 36v: *Vacatio monachorum*; 37v: *... mo frangit / F(?) ... atio .....[s]apiens*; f. 38r: *Itaque (?) quintus de s..icibus ... usu / fructibus e die ... / tantum ... eorum ... obitum quibus ... tant/ et ex quibus tales donaciones ... cap. /est .. tes ...i dispositione*; f. 40v: *pro aldio*; f. 51v: *dotis p(re)sencia bonorum*; f. 54: *titulus octabus de his qui sine testamento heredes sunt & legatis et de his qui decidunt per actiones gra(tia)rum ab cap. quattuor*; f. 57v: *vendictio*; f. 60r: *De obligatio ... litteris*; f. 62r: *De accusationibus. In nomine patris et filii et spiritus sancti Leo et Constantinus fideles imperatores*; f. 87r: *Titulus quartus de dote. Scripta et non data iuxta dote ab[stractum?] cap. II*; f. 99v: *De vicarius*; f. 100r: *Morgincapud*; f. 104r: *...o.ersio*; f. 106r: *De publicis iudiciis*; f. 106v *De ultionibus*; f. 111 r: *De conventione testiis*; f. 113r: *De pauperie de obligatione et de maleficiis*. È possibile, anche se difficile, che ulteriore studio riesca a far emergere altre minime porzioni di testo, o a precisare e correggere alcuni tratti della trascrizione provvisoria qui fornita.

[15] In area longobarda gli atti notarili erano rogati in latino e anche i sudditi greci si adeguavano a questa prassi. Tuttavia, in zone di popolazione mista, notai greci e latini rogavano gli atti secondo le rispettive consuetudini, vedi V. von Falkenhausen, *Il documento greco in area longobarda (secoli IX-XII)*, in *Scrittura e produzione documentaria nel mezzogiorno longobardo*, Atti del Convegno internazionale di studio, Badia di Cava 3-5 ottobre 1990, Badia di Cava 1991 (Acta Cavensia, 1), pp. 161-190: 180; Ead., *Il popolamento: etnìe, fedi, insediamenti*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle settime giornate normanno-sveve, Bari 15-17 ottobre 1985, Bari 1987, pp. 39-73: 40 n. 1 dove si cita un privilegio emanato nel 1168 dal vescovo di Catania, Giovanni, nel quale si concede che «Latini, Graeci, Iudei et Sarraceni unusquisque iuxta suam legem iudicetur», G.B. De Grossis, *Catana sacra*, Catanae 1654, p. 89. Sulla varietà delle etnie che abitavano l'Italia meridionale, e sull'abilità di Ruggero II di manovrare contrasti e alleanze fra le varie componenti del regno ai suoi fini vedi V. von Falkenhausen, *I gruppi etnici nel regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Atti delle terze giornate normanno-sveve, Bari 23-25 maggio 1977, Bari 1979 (Centro di studi normanno-svevi, Università degli studi di Bari, 3), pp. 133-156; A. Peters-Custot, *L'identité des grecs de l'Italie méridionale byzantine*, «Νέα Ρώμη» 3 (2006), pp. 189-206. Sulla cultura dei giuristi latini in Italia meridionale e sull'utilizzo della conoscenza del greco vedi anche C. Förstel – M. Rashed, *Une rencontre d'Hermogéne et de Cicéron dans l'Italie médiévale*, «Νέα Ρώμη» 3 (2006), pp. 361-371.

[16] La qualifica, come ha messo in evidenza V. von Falkenhausen, *I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale e in Sicilia*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di G. Rossetti, Bologna 1977, pp. 321-377, non indicava necessariamente l'esercizio dell'attività notarile, quanto piuttosto una qualifica necessaria per accedere ad altre cariche, quale quella di *vicecomes*, vedi Kostas notaio, stratega di Santa Severina e Crotone (1121), Nico-

vanni nell'Epitome marciana[17], o nel famoso *Prochiron Calabriae* del Vat. gr. 845[18] e si affianca alla traduzione dell'editto di Rotari del Paris. gr. 1384, trascritto nel 1165/66 in area otrantina[19], che evidentemente serviva a giudici greci per dirimere casi giuridici che riguardavano sudditi di origine longobarda.

Per l'*inferior* latina del nostro Messan. gr. 158, ritengo possa escludersi come luogo di copia l'area dello Stretto, dove non ebbe mai applicazione il diritto longobardo e sia da ritenersi piuttosto verosimile la sua stesura in una zona tra la Basilicata e la Puglia, tanto più che sappiamo che con la fondazione del regno

la notaio, stratega τῶν Μέσων (1122), il notaio Giovanni τοῦ Μήνα, stratega di Stilo (1133), Basilio, stratega di Squillace, figlio del notaio Gregorio (1154), il notaio Filippo Polemes (1121), i cui nomi, ricavati da F. Trinchera, *Syllabus Graecarum membranarum*, Napoli 1865 e S. Cusa, *I diplomi greci e arabi di Sicilia*, Palermo 1868, sono ricordati da Falkenhausen, *I gruppi etnici*, p. 140 n. 34. Un elenco di notai attivi nel periodo normanno in P. Degni, *Le scritture dei notai italo greci nella Sicilia di età normanna e sveva*, « Νέα Ρώμη» 3 (2006), pp. 265-304: 272 n. 28.

[17] La sottoscrizione del Marc. gr. 172 – comunemente conosciuto come 'Epitome marciana' –, nella quale si invitano i lettori a pregare per l'anonimo committente e ad avere pietà dell'amanuense, è trascritta e riprodotta in K.-S. Lake, *Dated Greek minuscule manuscripts to the year 1200*, Boston 1934-1939, II, p. 10 e pl. 91, 92-93. Sullo stesso codice vedi E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Manuscripti. Thesaurus antiquus*, Roma 1981, pp. 261-265; D. Simon – S. Troianos, *Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa*, Frankfurt a. Main 1989 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 16), che lo utilizzano per l'edizione; *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts*. I. *Die Handscriften des weltlichen Rechts (nr. 1-327)*, Frankfurt a. Main 1995, pp. 330-331; J. Maruhn, *Eine unbekannte Bearbeitung einer justinianischen Novelle*, in *Fontes Minores I*, a cura di D. Simon, Frankfurt a. Main 1976 (Forschungen zür byzantinischen Rechtsgeschichte, 1), pp. 46-47; J. Maruhn, *Ein Beispiel einer schedographischen Bearbeitung eines juristischen Textes*, *ibid.*, pp. 117-122; L. Burgmann – S. Troianos, *Appendix Eclogae* e *Nomos Mosaïkos*, in *Fontes Minores III*, a cura di D. Simon, Frankfurt a. Main 1979 (Forschungen zür byzantinischen Rechtsgeschichte, 4), rispettivamente pp. 24-125 e pp. 126-167, che lo utilizzano per l'edizione; ma anche Cavallo, *La circolazione*, pp. 102, 113-114; S. Lucà, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 22-23 (1985-1986), pp. 93-170: 129; L. Burgmann, *Eine griechische Fassung der «Assisen von Ariano»* in *Fontes Minores V*, a cura di D. Simon, Frankfurt a. Main 1982, p. 189 n. 34.

[18] Un esame del manoscritto collocabile, – come suggeriscono due annotazioni seriori ai margini del f. 60r e del f. 67v – nella zona tra Soverato e Satriano, è stato effettuato di recente da F. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei: ricerche su esemplari dei secoli 9.-12.*, Spoleto 2007 (Testi, studi, strumenti, 21), pp. 273-289. L'aspetto normativo, con particolare attenzione alla legislazione matrimoniale viene esaminato da G. Matino, *Aspetti giuridici e linguistici nella legislazione matrimoniale dell'Italia meridionale bizantina*, in *La cultura scientifica e tecnica nell'Italia meridionale bizantina*, Atti della sesta Giornata di studi bizantini, Arcavacata di Rende, 8-9 febbraio 2000, a cura di F. Burgarella – A. M. Ieraci Bio, Soveria Mannelli 2006 (Studi di Filologia Antica e Moderna, 13), pp. 155-173. Sul manoscritto vedi anche R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*. III. *Codices 604-866*, Città del Vaticano 1950, pp. 402-404; *Repertorium*, pp. 258-259; G. Weiss, *Die "Synopsis legum" des Michael Psellos*, in *Fontes Minores II*, a cura di D. Simon, Frankfurt a. Main 1977 (Forschungen zür byzantinischen Rechtsgeschichte, 3), p. 148; L. Burgmann, *Die Novellen der Kaiserin Eirene*, in *Fontes Minores IV*, a cura di D. Simon, Frankfurt a. Main 1981 (Forschungen zür byzantinischen Rechtsgeschichte, 7), p. 3; Id., *Eine griechische Fassung*, p. 189; Burgmann – Troianos, *Appendix Eclogae*, p. 38. Vedi ancora, per la sua collocazione in un preciso ambito culturale, S. Lucà, *Le diocesi di Gerace e Squillace: tra manoscritti e marginalia*, in *Calabria bizantina. Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo*, Soveria Mannelli 1998, pp. 284-285 e tav. 17.

[19] *Repertorium*, pp. 215-216.

normanno notai latini provenienti dalla Puglia e dalla Campania furono impiegati nella cancelleria regia[20].

Il secondo 'nuovo' manoscritto *inferior* reperito nel Messan. gr. 158, stavolta greco, è una miscellanea anch'essa giuridica che contiene passi dei *Basilici*, del *Prochiron*, delle *Novelle* di Leone e Costantino e delle *Novellae Constitutiones* di Atanasio[21]. Il manoscritto, di medio formato, è stato riutilizzato tagliando in modo poco usuale i suoi fogli in senso orizzontale in due parti[22], ciascuna delle quali costituisce un bifoglio del Messan. gr. 158. La grafia ad asse diritto, nuclei arrotondati e contenuto sviluppo delle aste, di elevata chiarezza e leggibilità, in inchiostro biondo e con iniziali semplici in minio, si può collocare in area rossanese e datare entro il primo quarto del XII secolo[23].

Il codice arricchisce dunque ulteriormente il numero di libri di diritto allestiti o circolanti in Italia meridionale[24], significativa testimonianza di una cultu-

[20] Sull'immigrazione in Sicilia di Longobardi, provenienti dalla Campania e dalla Puglia, favorita dai Normanni per contrastare la maggioranza musulmana della popolazione, vedi Falkenhausen, *Il popolamento*, pp. 47-49, che ricorda anche un atto di compravendita agrigentino del 1112 redatto in lingua greca da un notaio calabrese, ma i cui testimoni sono prevalentemente longobardi.

[21] La più precisa ricostruzione del contenuto del testimone e l'individuazione dei passi conservatisi per ciascun testo sarà oggetto di un prossimo studio.

[22] Le dimensioni originarie dovevano essere di almeno 280 x 240 mm. La parte superiore e inferiore di ciascun foglio costituiscono un bifoglio del codice *superior*.

[23] Altri elementi tipici sono lo *zeta* a forma di 3 di grandi dimensioni, *delta* maiuscolo con il tratto orizzontale prolungato a sinistra e il tratto superiore ricurvo, *epsilon* lunato che include *pi* maiuscolo, caratteristiche comuni dello stile rossanese. La minuscola rossanese è esaminata da P. Canart, *Gli scriptoria calabresi dalla conquista normanna alla fine del secolo XIV*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Atti del IV e V incontro di studi bizantini (1976-1978), Reggio Calabria-Roma 1983, pp. 143-160: 145-147. Le caratteristiche grafiche dello stile rossanese e l'ambiente culturale che lo ha generato sono stati ampiamente indagati da Lucà, *Rossano*, pp. 93-170; Id., *Attività scrittoria e culturale a Rossano: da s. Nilo a s. Bartolomeo da Simeri (secc. X-XII)*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (Rossano, 28 settembre - 1 ottobre 1986), Rossano-Grottaferrata 1988, pp. 27-77; Id., *Scritture e libri della «scuola niliana»*, *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Atti del Seminario di Erice (18-25 settembre 1988), a cura di G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci, I, Spoleto 1991, pp. 319-387; Id., *I Normanni e la rinascita del sec. XII*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 60 (1993), pp 1-91; Id., *Scrittura e produzione libraria a Rossano tra la fine del sec. XI e l'inizio del sec. XII*, in *Paleografia e Codicologia greca*, Atti del II Colloquio internazionale, Berlin-Wolfenbüttel, 17-21 ott. 1983, a cura di D. Harlfinger – G. Prato, con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda, Alessandria 1991, pp. 117-130; Id., *Il Patir di Rossano e il S. Salvatore di Messina*, in *Byzantina Mediolanensia*, Atti del V Congresso nazionale di studi bizantini (Milano, 19-22 ottobre 1994), a cura di F. Conca, Milano-Soveria Mannelli 1996, pp. 239-252.

[24] Oltre l'ormai classico Cavallo, *La circolazione*, vedi anche Id., *Manoscritti italo-greci e trasmissione della cultura classica*, in *Magna Grecia bizantina e tradizione classica*, Atti del decimosettimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 9-14 ottobre 1977), Napoli 1978, pp. 193-233; Id., *La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Sicilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione*, «Scrittura e civiltà» 4 (1980), pp. 157-245; Id., *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1982 (Antica madre. Collana di studi sull'Italia antica), pp. 495-612; Id., *Monachesimo italo-greco e trasmissione scritta della cultura profana nella Sicilia normanna*, in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Atti del Congresso internazionale, Messina, 3-6 dicembre 1979, Messina 1983, pp. 751-776. Sempre fondamentale P. Canart, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*, «Scrittura e civiltà» 2 (1978), pp. 103-162.

ra greca 'profana' ancora ampiamente diffusa e dell'attività di quei funzionari greci che costituiscono l'elemento portante della prima età normanna[25].

A partire dal Marc. gr. 579 in scrittura ad asso di picche dell'inizio dell'XI secolo[26], dal Vat. gr. 1168 della prima metà dello stesso secolo[27], dal Criptense Z.γ.III della seconda metà[28], da collocare piuttosto in area calabro-lucana, per passare ai manoscritti di area rossanese-reggina, quali il Bodl. Selden sup. 11 dell'XI-XII secolo[29], il Crypt. Z.γ.V[30], il già citato Vat. gr. 845, fino al Barb. gr. 323[31], copiato

Vedi anche S. Lucà, *Il Diodoro Siculo* Neap. gr. 4 *è italogreco?*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 44 (1990), pp. 33-79: 55-56 n. 96; Id., *Note per la storia della cultura greca della Calabria medioevale*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 74 (2007), pp. 43-101: 55 n. 32.

[25] V. von Falkenhausen, *I notai siciliani nel periodo normanno*, in *I mestieri. Organizzazione, tecniche, linguaggio*, Atti del II Congresso di studi antropologici siciliani (26-29 marzo 1980), Palermo 1984 (Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, 17-18), pp. 61-69; ma anche Ead., *Il popolamento*, p. 48 che cita Leone Katanankes attivo a Rometta nel 1095 (Cusa, *I diplomi*, pp. 367-368), il *tabularios* Teodoro nel 1153 (Cusa, *I diplomi*, pp. 33, 662), i giudici di Palermo Nicola (1123), Leone (1161-1173) e Pietro Calomeno (1153-1155) originari di Reggio (Cusa, *I diplomi*, pp. 108, 472, 664, 666; i notai di Agrigento Teofilatto di Locri nel 1112 e Giovanni nel 1154-55, vedi P. Collura, *Le più antiche carte dell'Archivio capitolare di Agrigento (1092-1282)*, Palermo 1961 (Documenti per servire alla storia di Sicilia, I, 25), pp. 31-33. Tra di essi il notissimo κριτὴς Ταραντινός, proveniente dalla Puglia, *Magister iustitiarius magnae curiae*, unico giudice greco dei tre componenti della *regalis magna curia* dal 1159 al 1171, probabilmente ambasciatore del re normanno a Costantinopoli, il quale deposita presso il San Salvatore, come apprendiamo dal suo lascito testamentario – su una pergamena riutilizzata da Daniele, negli stessi anni della compilazione del Messan. gr. 158 per la trascrizione del menologio Messan. gr. 30 – quattordici libri giuridici destinati ai suoi nipoti. A lui E. Jamison, *Judex Tarentinus*, «Proceedings of the British Academy» 53 (1967), pp. 289-344 ristampato in Ead., *Studies on the History of Medieval Sicily and South Italy*, a cura di C. Clementi – T. Kölzer, Aalen 1992, pp. 467-522 ha dedicato pagine fondamentali. I figli dell'ammiraglio Giorgio di Antiochia, Simone e l'ammiraglio Michele, affiancano spesso Ruggero II; anche il figlio dell'ammiraglio Eugenio, ammiraglio egli stesso, è comandante delle truppe reali in Campania, vedi L.-R. Ménager, *Amiratus-ἀμεράς. L'émirat et les origines de l'amirauté (XIe-XIIIe siècles)*, Paris 1960, pp. 26, 59-61; E. Jamison, *Admiral Eugenius of Sicily. His Life and Work and the Autorship of the 'Epistola ad Petrum' and the 'Historia Hugonis Falcandi Siculi'*, London 1957, pp. 35-38; Falkenhausen, *I gruppi etnici*, pp. 150-151. Più di recente V. von Falkenhausen, *I Funzionari greci nel regno normanno*, in *Byzantino-sicula V. Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, a cura di M. Re e C. Rognoni, Palermo 2009 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini". Quaderni, 17), pp. 166-202 ha dettagliatamente ricostruito il contesto culturale di provenienza, i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche e con Bisanzio di alcuni funzionari attivi nell'amministrazione normanna tra XI e XII secolo. Per il cosidedetto *iudex Tarentinus* vedi le pp. 188-190.

[26] Mioni, *Codices Manuscripti*, pp. 494-496; *Repertorium*, pp. 344-345.

[27] *Repertorium*, pp. 270-271.

[28] Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*, Tusculani 1883, pp. 488-490; *Repertorium*, pp. 100-101; Maruhn, *Eine unbekannte Bearbeitung*, pp. 47-48; D. Simon, *Provinzialrecht und Volksrecht*, in *Fontes Minores I*, pp. 102-116. Vedi anche Simon – Troianos, *Das Novellensyntagma*; Burgmann – Troianos, *Appendix Eclogae*, pp. 24-125, e L. Burgmann – S. Troianos, *Die Epitome des Novellensyntagma von Atanasios*, in *Fontes Minores III*, pp. 280-315, che lo utilizzano per l'edizione.

[29] H.O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Oxonii 1853, I, p. 590; *Repertorium*, p. 182.

[30] Sul manoscritto vedi Rocchi, *Codices*, p. 492; *Repertorium*, p. 101 e la scheda di C. Faraggiana di Sarzana nel catalogo *Codici greci dell'Italia meridionale*, a cura di P. Canart – S. Lucà, Roma 2000, p. 83 che richiama anche la bibliografia precedente.

[31] *Repertorium*, pp. 280-281; Simon – Troianos, *Das Novellensyntagma*, dove è utilizzato per l'edizione. Il

in stile di Reggio[32], la maggior parte della produzione giuridica trascritta o presente in area italogreca[33] tradisce, com'è risaputo, un interesse verso la normativa più utile per l'applicazione quotidiana della giustizia – parti dell'*Ecloga* e della sua appendice, il *Prochiron*, estratti di diritto canonico, *Nomos Georgikos*, *Nautikos*, *Stratiotikos* –, con codici che rivelano anche nella forma miscellanea una scrittura dettata da esigenze contingenti, eseguita spesso da copisti che, pur trovandosi a esercitare il diritto a diversi gradi[34], talora effettuavano su commis-

manoscritto barberino è stato restaurato da Giorgio Basilikòs, le cui caratteristiche grafiche sono state messe in luce da P. Canart, *L'écriture de George Basilikòs. De Constantinople à la Calabre en passant par Venise*, in *Ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15 καὶ 16 αἰῶνες*, Athina 2000, 165-191, che esamina anche l'ornamentazione da lui utilizzata, insieme a quella di altri copisti del XVI secolo, vedi anche Id., *L'ornamentazione dei manoscritti greci del Rinascimento: un criterio d'attribuzione da sfruttare?*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 42 (2005) [Ricordo di Lidia Perria, I], pp. 203-222. Dello stesso scriba si sono occupati anche A. Bravo Garcia, *Manuscritos griegos de El Escorial copiados por Jorge de Constantinopla*, «Revista de la Universidad Complutense» 92 (1981), pp. 374-376; A. Cataldi Palau, *Les copistes de Guillaume Pellicier, évêque de Montpellier (1490-1567)*, «Scrittura e civiltà» 10 (1986), pp. 199-237; M.L. Sosower, *Antonios Eparchos and a Codex of Archimedes in the Bodmer Library*, «Museum Helveticum» 50 (1993), pp. 144-157, oltre alle pagine a lui dedicate nel *Repertorium der Griechischen Kopisten*, 1. *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritannien*, Wien 1981 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 3/1 A-C), nr. 56; 2. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu Bibliotheken Grossbritanniens*, Wien 1989 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 3/2 A-C), nr. 75; 3. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, nr. 93. Sull'attività di integrazione e ripristino di manoscritti da parte di Basilikòs vedi S. Lucà, *Teodoro sacerdote, copista del* Reg. gr. Pii II 35. *Appunti su scribi e committenti di manoscritti greci*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 55 (2001), pp. 139-140 e nn. 47-48, che enumera alcuni manoscritti a lui attribuiti, tra i quali l'Athen. Gennad. 39. Su quest'ultimo manoscritto vedi C. Pasini, *Edizione della vita pseudoatanasiana di san Filippo d'Agira vergata da Georgios Basilikòs nel codice Athen. Gennad. 39*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 36 (1999), pp. 177-222 e tavv. I-II. Tra i manoscritti che presentano integrazioni di Basilikòs o dei copisti della sua cerchia, anche il Messan. gr. 122 e il Messan. gr. 165, vedi M.T. Rodriquez, *Manoscritti cartacei del fondo del S. Salvatore. Proposte di datazione*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 43 (2006) [= Ricordo di Lidia Perria, II], pp. 177-259: 209-210; 255-256.

[32] Sul cosiddetto 'stile di Reggio' l'ormai classico P. Canart – J. Leroy, *Les manuscrits en style de Reggio. Etude paléographique et codicologique*, in *La Paléographie grecque et byzantine*, Actes du Colloque international, Paris, 21-25 octobre 1974, Paris 1977 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche scientifique, 559), pp. 241-261. Più di recente M. Re, *Lo stile di Reggio vent'anni dopo* in *L'Ellenismo italiota dal VII al XII secolo. Alla memoria di Nikos Panagiotakis*, Atti del Convegno, Venezia, 13-16 novembre 1997, Athina 2001 (Fondazione Ellenica delle Ricerche. Istituto di Ricerche Bizantine. Convegno Internazionale, 8), pp. 99-124; Id., *Considerazioni sullo stile di Reggio*, «Νέα Ρώμη» 2 (2005), pp. 303-311; P. Degni, *Sullo stile di Reggio: l'apporto delle testimonianze documentarie*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 69 (2002), pp. 57-81.

[33] Sui manoscritti giuridici trascritti o presenti in area italogreca vedi Cavallo, *La circolazione*, pp. 89-136; Lucà, *I Normanni*, p. 60 n. 241.

[34] von Falkenhausen, *La tecnica dei notai italo greci*, in *La cultura scientifica*, pp. 9-57 ha chiarito con abbondanza di esempi la diversità di funzioni legata a terminologia diversa, anche in riferimento alle diverse aree geografiche della Calabria, della Sicilia e della Puglia. È verosimile inoltre, come nota la stessa V. von Falkenhausen, *La presenza dei greci nella Sicilia normanna. L'apporto della documentazione archivistica in lingua greca*, in *Byzantino-Sicula IV*, Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia bizantina (Corleone, 28 luglio-2 agosto 1998), a cura di R. M. Carra Bonacasa, Palermo 2002 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni, 14), pp. 31-72: 50, «che anche nelle amministrazioni dei destinatari e delle rispettive città o province fosse utilizzato un certo numero di grecofoni in grado di leggere, di comprendere e di interpretare i privilegi dei sovrani». È ampiamente documentata

sione copia anche di altre tipologie di opere[35]. Da questo nucleo si staccano l'epitome dei *Basilici* presente nel palinsesto ambrosiano e messinese, di cui si è detto, e i manoscritti che tramandano la *Synopsis maior* degli stessi *Basilici*.

La tradizione di quest'ultimo testo ha consolidato l'ipotesi di un ramo italo-greco della stessa, caratterizzato dalla stessa rubrica generale che annuncia le novelle imperiali posta alla fine dell'indice generale[36], che comprenderebbe, oltre al Marc. gr. 177, il Vat. Ott. gr. 15 che ne sarebbe copia diretta o indiretta[37], e il Vat. Pal. gr. 249.

del resto la presenza di notai greci come redattori di atti per conto di istituzioni monastiche ed ecclesiastiche latine, come anche di signori normanni.

[35] Leone, notaio reggino, copia nel 1120 il Barb. gr. 484, vedi LAKE, *Dated*, VIII, p. 10 e pl. 564, e a Troina, nel 1124/1125 il Vat. gr. 1926, LAKE, *Dated*, VIII, pp. 11-12; per entrambi S. LUCÀ, *Il Vaticano greco 1926 e altri codici della Biblioteca dell'Archimandritato di Messina*, «Schede medievali» 8 (1985), pp. 51-79: 53 e nn. 18 e 20. Notai che esercitano la professione di copisti sono ricordati anche da V. VON FALKENHAUSEN, *Il monachesimo greco in Sicilia* in *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee*, Atti del Congresso internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale del Mezzogiorno d'Italia (Catania-Pantalica-Ispica, 7-12 settembre 1981), Galatina 1986, pp. 135-174; EAD., *Il popolamento*, pp. 47-49, 58-59. Bartolomeo, notaio reggino, sottoscrittore di un atto redatto da Giovannicio a Messina nel 1141 (Siviglia, Archivio Ducal Medinaceli, perg. 683) copia, nello stesso anno, il Bodl. Rawl. G 199, LUCÀ, *I Normanni*, p. 33 e n. 127 e ID., *Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo stile rossanese)*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 60 (1993), pp. 165-225: 176-177. Su notai copisti e, viceversa, su monaci redattori di atti vedi anche FALKENHAUSEN, *La tecnica*, p. 21 e nn. 75-77. Solo dopo le *Costituzioni* di Federico II del 1232 (*Constitutiones* I, 79; 82) la professione notarile sarà esclusivamente laica. LUCÀ, *Note per la storia*, p. 58, ricorda il Commento di Ammonio all'*Isagoge* di Porfirio (Par. gr. 1116) copiato dal *notarios* Basilio Scalidròs nel primo quarto del XII secolo, probabilmente a Rossano, su commissione del sacerdote Michele Philes. Sulle varietà di grafie degli estensori di documenti che operano tra Calabria e Sicilia vedi A. BRAVO GARCÍA, *Notarios y escrituras en el fondo documental griego de Sevilla (Archivio General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli)*, in *Scritture, libri e testi*, pp. 417-445; C. ROGNONI, *Le fonds d'archives "Messine" de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Toledo). Regestes des actes privés grecs*, «Byzantion» 72 (2002), pp. 497-554; EAD., *Les actes privés grecs de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Tolède)*, I: *Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de Saint-Philippe-de-Bojôannès et de Saint-Nicolas-de Drosi (Calabre, XIe-XIIe siècles)*, Paris 2004 (Textes, documents, études sur le monde byzantine néoellenique et balkanique,7); E. CRISCI – P. DEGNI, *Documenti greci orientali e documenti greci occidentali. Materiali per un confronto*, in *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti, Bari (2-5 ottobre 2000), a cura di F. MAGISTRALE – C. DRAGO – P. FIORETTI, Spoleto 2002, pp. 483-528; P. DEGNI, *Le scritture dei notai italogreci*, pp. 265-304; G. BRECCIA, *Scritture greche di età bizantina e normanna nelle pergamene del monastero di S. Elia di Carbone*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 64 (1997), pp. 33-89; ID., *Scritture greche documentarie di area calabrese*. I. *Le pergamene Aldobrandini (Vat. Lat. 13489)*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 66 (1999), pp. 7-49; ID., *Scritture greche documentarie di area calabrese*. II. *Le pergamene del monastero di S. Giovanni Terista di Stilo*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 67 (2000), pp. 15-66; M. RE – C. ROGNONI, *Gestione della terra ed esercizio del potere in Valle Tuccio (fine secolo XII): due casi esemplari*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 58 (2008), pp. 131-146.

[36] Indicata come gruppo a sé nel ramo A_2, le cui particolarità, tra le quali la mancanza della Novella di Basilio II *De prescriptione XL annorum* e della *Decisio Sisinni patriarchi de nuptiis*, non dovuta a mutilazione, ne indicano la derivazione comune dalla stessa 'edizione' della *Synopsis*; vedi N.G. SVORONOS, *Recherches sur la tradition juridique à Byzance. La Synopsis Major des Basiliques et ses appendices*, Paris 1964 (Bibliothèque Byzantine. Études, 4), pp. 67-68. Il Marc. gr. 177 è indicato con la sigla O, il Vat. Ott. gr. 15 con la sigla T e il Vat. Pal. gr. 249 con la sigla F.

[37] Gli errori riscontrabili negli scoli dell'Ott. gr. 15 confermerebbero secondo N. SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens*, Athènes 1994, pp. 238-240 che sia copia del Marciano.

Quest'ultimo è un manoscritto di grande formato[38], scritto a piena pagina su 39 righe di scrittura. La grafia, databile più probabilmente alla fine dell'XI secolo, o tutt'al più all'inizio del XII, non ha alcuna caratteristica che possa farlo ricondurre all'Italia meridionale; piuttosto angolosa, ben si connota come quella di un notaio o di un tecnico del diritto, pratico di scrittura; l'ornamentazione, sobria e tradizionale, nello stesso inchiostro bruno del testo, è accompagnata da un colore carminio rosato.

Diversamente da questo, il Marc. gr. 177[39] – che si può datare al primo quarto del XII secolo – è copiato in una grafia che oscilla tra le caratteristiche della scrittura rossanese e reggina. Presenta sul primo foglio l'indicazione di θήκη θ, che verosimilmente lo ricollega alla biblioteca del San Salvatore[40].

Il codice è appartenuto a Gioacchino da Lentini, come prova la nota di possesso che troviamo anche nello Scorial. X. III. 10[41], contenente gli Atti degli Apostoli, che riutilizza nella legatura frammenti della Novella 115, proviene anch'esso dalla biblioteca dell'Archimandritato ed è stato trascritto da uno dei copisti che concorrono alla realizzazione dello Scylitzes madrileno[42].

Il manoscritto marciano, di grandi dimensioni[43], vergato su due colonne di 35 righe con una grafia particolarmente curata e decorazione carminata, ha ampi margini e spazi bianchi a scandire la divisione testuale. La pergamena, pur con qualche traccia di peli e *lisières*, è di buona qualità. I margini sono privi di scoli, postille o qualunque tipo di annotazione di studio; le uniche integrazioni margi-

[38] Mm 354 x 257 (specchio di scrittura mm 268 x 180 ca.), f. 150; la pergamena presenta lievi difetti. Del manoscritto non sono stati rilevati tipo e sistema di rigatura, poiché è stato esaminato su copia in microfilm, così come l'Ott. gr. 15. Vedi H. Stevenson, *Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae descripti*, Romae 1885, p. 137; *Repertorium*, pp. 297-298; Svoronos, *Recherches*, p. 194.

[39] E. Mioni, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti*, Roma 1960 (Indici e cataloghi. Nuova Serie, 6), I, pp. 278-279; *Repertorium*, p. 294; Svoronos, *Recherches*, p. 194; M.B. Foti, *Il Vangelo miniato di Parma e la biblioteca del monastero in Lingua Phari*, «Κοινωνία» 16 (1992), pp. 75-84: 80-81.

[40] Che la divisione originaria della biblioteca fosse in 'teche' è provato dai riferimenti presenti nel *Typicon*, edito da G. Cozza Luzi, *De Typico sacro Messanensis Monasterii Archimandritalis*, in A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, X, pt. II, Roma 1905, pp. 117-130; in traduzione italiana da A. Guillou, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, pp. 476-481; i riferimenti sono indicati anche da Mercati, *Per la storia*, p. 43 n. 2. Vedi anche M. Arranz, *Le typicon du Monastère du Saint-Saveur à Messina. Codex Messinensis gr. 115, A.D. 1131*, Roma 1969 (Orientalia Christiana Analecta, 185), p. 315 e M. Re, *Il Typicon del S. Salvatore de lingua Phari come fonte per la storia della biblioteca del monastero*, in *Byzantino-sicula III. Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini*, Palermo 2000 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni, 14), pp. 249-278: 277.

[41] E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliotheque de l'Escurial*, Paris 1848, p. 398.

[42] Lo stesso copista verga i ff. 211v-230v del Vat. gr. 300; i ff. 1-131v del Vat. gr. 1993; i ff. 75-89v del Vat. gr. 2057; i ff. 28-151v dello Scorial. T. III. 7; i ff. 88-95v e 187-194v del Matrit. Vitr. 26-2, come segnalato da S. Lucà, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna: libri originari o provenienti dall'Italia greca medievale*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 44 (2007), pp. 39-96: 68. Vedi anche M. Re, *Il copista, la datazione e la genesi del Messan. gr. 115 (Typicon di Messina)*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 44 (1990), pp. 145-156: 154-155; Foti, *Il monastero*, pp. 40-41.

[43] Mm 370 x 290 (specchio di scrittura mm 260 x 200 ca.); sistema di rigatura Leroy 44D2.

nali, molto composte, sono opera dello stesso copista. Il codice si presenta quasi come una copia 'di conservazione', che non sembra essere stata destinata allo studio o alla lettura da parte di tecnici del diritto, quanto piuttosto di un libro elegante che tradisce nella sua fattura intenti diversi dalla pratica giuridica.

Il Vat. Ott. gr. 15[44], anch'esso di grande formato[45], è eseguito su due colonne di 37 linee di scrittura da quattro mani, tutte piuttosto corsiveggianti. Più arrotondate quelle del primo e dell'ultimo copista, che vergano rispettivamente i ff. 1-215v[46] e 240v[47], 241v[48]. Quella del terzo, che copia i ff. 227-238v, 241-241v, ha alcune caratteristiche che sembrano annunciare lo stile di Reggio. Il secondo, che trascrive i ff. 215v[49]-226v e 239v[50]-240v[51], denuncia in maniera evidente consuetudine con la pratica documentaria e ricorda vagamente alcune mani che accompagnano lo Scylitzes madrileno. L'ornato è in carminio, con disegni del tipo *Blütenblattstil*, e si limita alle porte dei ff. 1, 13 e 195. La pergamena presenta alcune vistose irregolarità, come a f. 209, dove la grafia è costretta ad aggirare un grosso foro e il testo è talora integrato da annotazioni marginali.

Al f. 1 una nota di possesso *Quintus Fra(tris) Francisci Candiae*, mentre ai ff. 2 e 242 sono trascritte alcune note obituarie. La prima è riferita a Giovanni Alessio, deceduto il 29 marzo del 1409; al f. 242 invece un anonimo ricorda la perdita della nonna materna, della famiglia costantinopolitana dei Kalothatoi, avvenuta nel 1435; e si ricorda ancora Teodora, morta di peste a soli sedici anni nel 1443 a Palaia Focea e seppellita nel monastero di San Michele nella cella di un monaco della famiglia dei Diasorinoi di Costantinopoli[52].

Il manoscritto quindi, a partire almeno dalla metà del XV secolo, si trova in Asia Minore, ma indubitabile mi pare la sua stesura in Italia meridionale nella seconda metà del XII o tutt'al più agli inizi del XIII secolo.

Il rapporto tra il Vat. Ott. gr. 15 e il Marc. gr. 177 rende possibile una derivazione del primo dal secondo, o comunque la derivazione di entrambi da un modello comune, dunque in ogni caso un rapporto diretto che li porta a tramandare una serie di testi non presenti in altri manoscritti[53]. L'indice estremamente

[44] E. Feron – F. Battaglini, *Codices manuscripti Graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Romae 1893, pp. 18-19; *Repertorium*, pp. 282-284; Svoronos, *Recherches*, p. 194.

[45] Mm 350 x 283 ca. (specchio di scrittura mm 252 x 198).

[46] Col. II, l. 22

[47] Col. II, ll. 24-29.

[48] Col II.

[49] Col. II, l. 21.

[50] Col. II, l. 18.

[51] Col. II, ll. 1-23.

[52] Vedi P. Schreiner, *Eine Obituarnotiz über eine Frühgeburt*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 39 (1989), pp. 209-216; e P. Danella, *Il lessico Ἀνναλίων dell'*Ott. gr. 15, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 46 (1992), pp 263-280: 267-271, che ne suggerisce una lettura diversa.

[53] Svoronos, *Recherches*, pp. 55-56, nn. 15-20. Si tratta di un trattato sui gradi di parentela; del les-

dettagliato dell'appendice A, che non è presente in alcun altro testimone, non si limita a riportare i titoli, anche i più lunghi, ma vi aggiunge anche i sottotitoli, e i titoli di ciascuna delle epitomi delle novelle di Leone VI. Il Vat. Ott. gr. 15, più completo, serve a ricostruire il contenuto del Marc. gr. 177, che è mancante di alcuni quaderni e mutilo.

Il modello di questi due testimoni della *Synopsis* potrebbe essere il Vat. Pal. gr. 249[54] – ammesso che possa essersi trovato in qualche momento della sua storia in Italia meridionale – o un altro manoscritto di tradizione orientale dello stesso testo, oggi perduto, giunto in area italogreca tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo[55].

Ci si è da più parti domandato il motivo della trascrizione, in Italia meridionale, di testi quali la *Synopsis Basilicorum Maior* o le *Novelle* contenute in collezione completa nel Marc. gr. 179[56], nonostante questa normativa non abbia trovato applicazione pratica nella legislazione dell'Italia bizantina. Forse si può avanzare qualche ipotesi.

La cultura normanna, come è stato detto, è una cultura di conquista, ma i Normanni, come ha giustamente evidenziato e argomentato Mario Caravale nella sua opera sul Regno normanno di Sicilia, «non si limitavano a impadronirsi dei territori, ma cercavano, nel contempo, di trasformare in giuridico il possesso di fatto da loro conquistato»[57]. È possibile che l'idea di potere che sta alla base della nascita dello stato normanno possa consentirci di fare luce anche sul rapporto che questa può avere con alcuni codici giuridici trascritti in Italia meridionale nel XII secolo. Anni cruciali per lo sviluppo del regno sono quelli della reggenza di Adelasia, che passano per la proclamazione della maggiore età di Ruggero II fino alla sua incoronazione nel 1130, quando egli riesce ad imporre un concetto di autorità reale modellato in parte su quello giustinianeo. Sono gli anni nei quali c'è la necessità di concentrare e legittimare il potere nelle mani

sico giuridico *Ἀνναλίων*; di note sulle età dell'uomo e sulle qualità necessarie agli arconti; di versi giambici sulla legge falcidia seguiti da una interpretazione; di una esortazione ai giudici in versi.

[54] Non vi è alcun elemento per poter collegare questo manoscritto all'area italogreca. La *Bibliotheca Palatina*, costituita da volumi provenienti da raccolte librarie diverse della città di Heidelberg, donata da Massimiliano I di Baviera a Gregorio XV, fu trasportata a Roma sotto le cure di Leone Allacci, allora *scriptor* greco della Biblioteca Vaticana: vedi [*Palatini*], in *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana*, I, a cura di F. D'Aiuto – P. Vian, Città del Vaticano 2011 (Studi e testi, 466), pp. 457-469.

[55] Danella, *Il lessico Ἀνναλίων*, ritiene che il lessico dell'Ott. gr. 15, che dimostra una stretta parentela con il Vind. Phil. gr. 124, di ambiente orientale, costituisca un ulteriore esempio di testi che proseguono in area italogreca la trasmissione di una tradizione orientale.

[56] Sul manoscritto, che è unico testimone delle *Novelle* di Leone VI e il più autorevole testimone delle *Novelle* giustinianee, vedi la scheda di Zorzi in *Codici greci*, pp. 111-112 che riassume la bibliografia precedente.

[57] M. Caravale, *Il regno normanno di Sicilia*, Milano 1966 (Ius nostrum. Studi e testi pubblicati dall'Istituto di storia del diritto italiano dell'Università di Roma, 10), p. 5.

del conte-re, contrastando le istanze autonomistiche dei baroni e ogni contestazione nei confronti di Adelasia la quale, ad esempio, è costretta per ben tre volte a ricostruire il castello di Focerò[58]. Gli uomini più vicini a lei, come ha con chiarezza argomentato V. von Falkenhasen, sono il notaio Bono e l'emiro Cristodulo[59], al quale Alessio I conferisce il titolo di *protonobelissimos* nel 1109, mentre il primo, già uomo di fiducia di Ruggero I che lo invia da Messina in Calabria per risolvere questioni giuridiche, viene citato con questo titolo nel 1110.

Sono ampiamente conosciuti e indagati i rapporti di parentela di Bono[60] con Scolario Saba[61], cappellano di corte e fondatore del San Salvatore di Bordonaro, e con i suoi fratelli Nicola/Nicodemo, fondatore a sua volta di Santa Maria di Massa[62], poi sottoposto all'Archimandritato, e Molè Palates, suocero del notaio messinese Nicola Patrizio e committente del manoscritto Brith. Library Addit. 28270, vergato da Nicola καλλίγραφος che lo completa il 3 agosto del 1111 probabilmente a Messina, e appartenuto alla raccolta dell'Archimandritato[63] al-

[58] Sulla ribellione dei baroni normanni alla morte di Ruggero I vedi E. Caspar, *Roger II (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie*, Innsbruck 1904, ora tradotto in *Ruggero II (1101-1154) e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, con un saggio introduttivo di O. Zecchino, Roma-Bari 1999 (Centro europeo di studi normanni. Collana di Fonti e studi, 7), pp. 27-30; Cusa, *I diplomi*, pp. 532-535; E. Pontieri, *La madre di re Ruggero: Adelaide del Vasto contessa di Sicilia, regina di Gerusalemme*, in *Atti del Convegno internazionale di studi ruggeriani (21-25 aprile 1954)*, Palermo 1955, pp. 327-432: 368-369.

[59] Su Cristodulo V. von Falkenhausen, *Cristodulo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXI, Roma 1985, pp. 49-51 ed Ead., *I Funzionari greci*, pp. 180-183. Egli compare per la prima volta in un documento del 1107 con il titolo di *ἀμερᾶς*, vedi V. von Falkenhausen, *Zur Regentschaft der Gräfin Adelasia del vasto in Kalabrien und Sizilien (1101-1112)*, in *AETOS. Studies in honour of Ciril Mango presented to him on April 14,1998*, a cura di I. Ševčenko – I. Hutter, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 87-115: 107.

[60] Su Bono da ultimo vedi Falkenhausen, *I Funzionari greci*, pp. 178-180.

[61] Un figlio di Scolario Saba, Nicola, ricopre la carica di Logoteta sotto Ruggero II. Su Scolario vedi R. Pirri, *Sicilia sacra disquisitionibus et notitiis illustrata...*, Panormi 1733, II, pp. 1003-1105; Id., *Siciliae sacrae in qua Sicularum abbatiarum, ac prioratuum notitiae proponuntur*, Panormi 1647, pp. 53-58. I diversi personaggi della famiglia Παλάτης ovvero τοῦ Παλατίου, originaria di Reggio, e l'ambiente culturale e sociale nel quale operavano sono tratteggiati da Lucà, *Lo scriba*, pp. 195-196, e Id., *Teodoro*, p. 130, ma anche da Falkenhausen, *I Funzionari greci*, pp. 184-188. Erroneamente F. Lo Parco, *Scolario Saba bibliofilo italiota, vissuto tra l'XI e il XII secolo e la biblioteca del monastero basiliano del SS. Salvatore di Bordonaro presso Messina*, «Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» n.s. 1 (1908), pp. 209-289 ritiene che appartenga alla famiglia Graffeo.

[62] Dello stesso monastero Nicola/Nicodemo fu igumeno, vedi M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Roma 1982 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 18), p. 121.

[63] A. Cataldi Palau, *Manoscritti greci originari dell'Italia meridionale nel fondo «Additional» della British Library a Londra*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 46 (1992), pp. 199-261: 253-257 e tav. 18. Il manoscritto, che contiene le vite di santa Teodora e di Teofilo imperatore, estratti della vita di sant'Isaia monaco e presbitero, e il *Pratum* di Giovanni Mosco, è stato attentamente studiato da Lucà, *Lo scriba*, pp. 191-199 che avanza l'ipotesi che il codice possa essere stato copiato per essere donato al San Salvatore di Bordonaro o alla sua grancia, Santa Maria di Massa, entrambi sottoposti al San Salvatore di Messina dopo la costituzione dell'Archimandritato. Oltre a caratterizzare la grafia di Nicola, lo studioso offre un quadro complessivo dell'ambiente culturale rossanese nel quale il manoscritto è stato copiato, e delinea la figura del committente, Molè Palates, individuandolo nell'omonimo che viene più volte citato nella perg. 1323 dell'Archivio General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli nella

meno fino al XIV secolo[64]. Sono questi gli anni nei quali motivi politici inducono Adelasia ad intrecciare rapporti con l'impero bizantino, forse anche tramite Cristodulo; gli anni in cui Bartolomeo intraprende, fra il 1106 e il 1109, il viaggio verso Costantinopoli, per ottenere dall'imperatore doni simbolici: icone, arredi sacri, libri[65], che certo non dovevano mancare al Patir[66], dove già esisteva uno *scriptorium*[67], per riallacciare, quindi, quel legame religioso e culturale che l'invasione normanna non aveva spezzato[68] e forse anche, come è stato suggerito, come mediatore di questioni politiche ed ecclesiastiche insieme[69]. I beni materiali sono offerti invece dalla corte normanna, intesa in senso lato, Cristodulo è κτήτωρ laico del monastero rossanese[70], che comincerà a beneficare a partire dal

quale vengono a lui confermati da Ruggero II privilegi già concessi dal Gran Conte. Lo stesso Molè è beneficiario di alcuni terreni da parte del genero di Ruggero I, Gisberto de Lucy, vedi L.-R. Ménager, *Inventaire des familles normannes et franques emigrées en Italie méridionale et en Sicile (XIe-XIIe siècles)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Atti delle prime giornate normanno-sveve (Bari, 28-28 maggio 1973), Bari 1975, pp. 279-410: 343-346. Un atto del 1142, relativo ad una vendita in favore del notaio Nicola Patrizio, annovera tra i testimoni il nipote Leone, anch'egli notaio, vedi C. Rognoni, *Le fonds d'archive "Messine" de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Toledo). Regestes des actes privés grecs*, «Byzantion» 72 (2002), pp. 497-554: pp. 508-509; P. Degni, *Le sottoscrizioni testimoniali nei documenti italogreci: uno studio sull'alfabetismo nella Sicilia normanna*, «Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi» s. II, 4 (2002), pp. 107-154: p. 125, tav. III, 3a.

[64] Il codice reca, sul margine inferiore del f. 1, la firma del notaio Antonio Carissimo, vedi Lucà, *Antonio di Messina*, pp. 151-164 e Cataldi Palau, *Manoscritti greci*, p. 153.

[65] G. Zaccagni, *Il* Bios *di S. Bartolomeo di Simeri (BHG 235)*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 33 (1996), pp. 193-274: 221, «ἐπειδὴ καὶ βίβλων ἱερῶν οἱ τούτου συνασκηταὶ εἰς μελέτην τῶν γραφῶν καὶ ἀνάληψιν προσεδέοντο». F. Burgarella, *Aspetti storici del* Bios *di S. Bartolomeo di Simeri*, in *Eukosmia. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, a cura di V. Ruggieri – L. Pieralli, Soveria Mannelli 2003, pp. 119-133: 129, evidenzia come, diversamente da quanto riportato nel *Bios* di san Nilo da Rossano, il centro culturale di riferimento per i Greci d'Occidente non sia più Roma, ma la «Costantinopoli dei Comneni, avversata e ambita dagli stessi Normanni». Sul dono imperiale vedi anche G. Breccia, *Dalla "Regina delle città". I manoscritti della donazione di Alessio I Comneno a Bartolomeo di Simeri*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 51 (1997) [*Ὀπώρα, studi in onore di mgr. Canart per il LXX compleanno*, a cura di S. Lucà – L. Perria], pp. 209-224 e M. Re, *Sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 34 (1997), pp. 71-76.

[66] Sull'opportunità di ridimensionare portata e significato del dono imperiale vedi Lucà, *Lo scriba*, pp. 203-208 che ritiene il 1110 la data più verosimile per il viaggio. Vedi anche Id., *Osservazioni codicologiche e paleografiche sul Vaticano Ottoboniano Greco 86*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 37 (1983), pp. 105-146: 143-144. Sulle fondazioni monastiche di Rossano e Messina e sulle vicende storiche relative anche i classici P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris 1891; Mercati, *Per la storia*, pp. 32-214; 228-312; Scaduto, *Il monachesimo*, pp. 165-243.

[67] Sull'argomento vedi n. 23.

[68] Vedi Lucà, *I Normanni*, p. 30 e n. 119. I conquistatori normanni beneficiarono monasteri preesistenti o favorirono la fondazione di nuovi cenobi, vedi Scaduto, *Il monachesimo*, pp. 69-164; von Falkenhausen, *Patrimonio e politica patrimoniale dei monasteri greci della Sicilia normanno-sveva*, in *Basilio di Cesarea*, pp. 777-790.

[69] Burgarella, *Aspetti storici*, pp. 132-133.

[70] Nella liturgia del Patir, il benefattore veniva ricordato il 30 settembre, vedi Falkenhausen, *Cristodulo*, p. 49. Nel 1111 Cristodulo dona un bene ubicato lungo il fiume Coscile al Patir con il consenso di Guglielmo, figlio di Ruggero Borsa, di Adelasia del Vasto e l'avallo di Riccardo Senescalco, vedi G. Breccia, *Nuovi contributi alla storia del Patir. Documenti del* Vat. gr. 2605, Roma 2005, pp. 141-149, che delinea anche *ibid.*, pp. 28-31 il ruolo da lui avuto nella vita del Patir. Vedi anche Zaccagni, *Il* Bios *di S.*

1111 diventando un personaggio chiave nella storia del Patir, verso il quale riuscirà a convogliare anche la benevolenza di Ruggero II[71].

Negli ultimi anni prima della sua caduta in disgrazia e della sua morte – che coincide, come è stato evidenziato, con il processo di Bartolomeo a Messina, di evidente connotazione politica – Cristodulo, dopo averlo chiamato alla corte comitale, collabora con Giorgio di Antiochia[72] – che aveva servito Alessio Comneno secondo la sua biografia araba –, colui il cui contributo sarà fondamentale per la trasformazione della contea in regno e la sua definitiva riorganizzazione[73].

Si sviluppa in questi anni, influenzata e determinata da questi personaggi, la politica normanna già delineata dal primo Ruggero e proseguita dalla sua vedova, che sviluppa non solo un «ponte ideale di tolleranza e coesistenza pacifica verso l'elemento ellenofono che in Calabria e in Sicilia nord-orientale restava preponderante»[74], ma il progetto politico di guardare all'Oriente per costruire un'idea di sovranità assoluta che avrebbe consentito di neutralizzare ogni forma di opposizione e autonomia e di consolidare il potere.

Bartolomeo, p. 216. Batiffol, *L'Abbaye*, p. 4 sottolinea come elemento importante nella biografia di Bartolomeo «c'est que fut par l'intermédiaire de Christodule que Barthélemy entra en relations avec Roger, disons mieux, avec la comtesse Adélaïde».

[71] Anche altri monasteri, preesistenti alla conquista normanna, raggiunsero grazie alle donazioni dei signori normanni il periodo di massimo splendore, come San Bartolomeo di Trigona e Sant'Elia di Carbone, C. Minieri Riccio, *Saggio di codice diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli. Supplemento, Parte I*, Napoli 1882, pp. 11-14; R. Cantarella, *Documenti greci inediti del Grande Archivio di Napoli*, «Archivio storico per le Provincie Napoletane» n.s. 21 (1935), pp. 218-221; *Il Monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'età moderna nel millenario della morte di s. Luca abate*, Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università degli Studi della Basilicata in occasione del decennale della sua istituzione, Potenza-Carbone, 26-27 giugno 1992, a cura di C.D. Fonseca – A. Lerra, Galatina 1996 (Atti e memorie, 16); *Il typikon del Monastero di S. Bartolomeo di Trigona*, a cura di C. Douramani, Roma 2003 (Orientalia Christiana Analecta, 269). I Normanni non tralasciarono di fondare monasteri latini in Calabria, che tuttavia rimasero estranei alla religiosità della popolazione locale, in prevalenza greca, vedi L.T. White, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Cambridge Mass. 1938 (The Mediaeval Academy of America. Academy monographs, 13).

[72] Entrambi nell'estate del 1123 saranno a capo di una spedizione contro l'emirato degli Ziriti in Africa settentrionale, che si concluderà con una grave sconfitta per i Normanni, vedi Caspar, *Ruggero II*, pp. 44-45. Su Giorgio di Antiochia vedi A. Acconcia Longo, *Gli epitaffi giambici per Giorgio di Antiochia, per la madre e per la moglie*, «*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*» 61 (1981), pp. 25-59; B. Lavagnini, *Giorgio di Antiochia e il titolo di ἄρχων τῶν ἀρχόντων*, in Σύνδεσμος. *Studi in onore di R. Anastasi*, Catania 1994, II, pp. 215-220; A. De Simone, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Islam africano*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve. Bari, 21-24 ottobre 1997, a cura di G. Musca, Bari 1999, pp. 276-285; J. Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal D w n*, Cambridge 2002, pp. 74-84; V. Prigent, *L'archonte Georges, prôtos ou émire?*, «Revue des Études Byzantines» 59 (2001), pp. 193-207, e il recente *Bizantino-Sicula V. Giorgio di Antiochia*, in cui sono a lui dedicate numerose pagine.

[73] H. Takayama, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden-New York-Köln 1993.

[74] Lucà, *I Normanni*, pp. 4-5. Vedi anche L.-R. Ménager, *La «byzantinisation» religieuse de l'Italie (IXe-XIIe siècle) et la politique monastique des normands d'Italie*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 54 (1959), pp. 5-40.

Le simbologie bizantineggianti dei Normanni, l'unzione sacra, i cerimoniali sfarzosi[75], si riallacciano con evidenza ad una concezione di autorità che vede Ruggero non più primo tra uguali, né eletto dal popolo, ma investito direttamente da Dio, come con eloquenza lo raffigurerà il mosaico della Martorana[76], la chiesa fatta erigere dall'ἀμερᾶς τῶν ἀμεράτων Giorgio.

Ecco che allora i consiglieri di Adelasia e lo stesso Ruggero II guardano a Bisanzio per risolvere in modo definitivo il problema della legittimazione della sovranità, secondo la strada che era già stata indicata dal Granconte, e secondo un modello giuridico che in quel momento non poteva che fornire la capitale dell'impero. Nel 1140, nelle cosidette 'Assise' di Ariano, Ruggero presenterà, affiancata alla riforma burocratica, una raccolta di leggi che chiarisce la tipologia e gli scopi della nuova monarchia normanna[77].

[75] F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicilie*, New York 1960[2]; S. Tramontana, *La monarchia normanna e sveva*, in *Storia d'Italia*. III. *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino 1983, pp. 435-810.

[76] Ruggero vi è raffigurato con il manto imperiale e la stola di legato apostolico, porta la corona greca che riceve direttamente da Cristo, O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1949; E. Kitzinger, *I mosaici di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo*, Palermo 1990 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Monumenti, 3); Id., *On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo*, «Proporzioni» 3 (1950), pp. 30-35, ora in Id., *Studies in Late Antique Byzantine and Medieval Western Art*, II: *Studies in Medieval Western Art and the Art of Norman Sicily*, London 2003, pp. 1055-1062. Recentemente nuove documentate ipotesi sulla datazione della chiesa e sul significato del suo ciclo decorativo in A. Acconcia Longo, *Considerazioni sulla chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio e sulla Cappella Palatina di Palermo*, «Νέα Ρώμη» 4 (2007), pp. 267-293. Sui significati simbolici dell'immagine imperiale F. De' Maffei, *Liturgia dell'immagine nell'impero bizantino*, in Ead., *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, a cura di C. Barsanti [*et alii*], Napoli 2011 (Nuovo Medioevo, 77), pp. 55-84 e tavv. Le figure degli imperatori Giustiniano, Leone e Costantino presenti al f. 27v del Marc. gr. 172 si riallacciano idealmente anche alle figure dei legislatori carolingi rappresentati nei *Liber legum Langobardorum*, come ad esempio nel f. 154v del manoscritto dell'Archivio Capitolare di Modena O.I.2 o della Biblioteca Nacional di Madrid, ms. 413, nel quale i personaggi sono circoscritti da una cornice molto simile a quella del codice marciano. Sul manoscritto madrileno, la cui stesura in minuscola beneventana viene collocata a Bari, vedi G. Cavallo, *Per l'origine e la data del cod. Matrit. 413 delle «Leges Langobardorum»*, in *Studi di storia dell'arte in memoria di Mario Rotili*, Napoli 1984, pp. 135-142, tav. XXVII. Sulla tipologia di questi testi e sul ciclo illustrativo G.Z. Zanichelli, *I libri legum tra Langobardia Maior e Langobardia Minor*, in *Napoli e l'Emilia. Studi sulle relazioni artistiche*, Atti delle giornate di studio, Santa Maria Capua Vetere, 28-29 maggio 2008, a cura di A. Zezza, Napoli 2010, pp. 7-18, 199-210.

[77] In tal senso è da ritenere corretta, sia pure parzialmente, l'ipotesi di F. Brandileone, che ricollegava le norme di Ruggero al diritto bizantino, F. Brandileone, *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del Regno di Sicilia*, Torino 1884. Ci limitiamo a ricordare il dibattito, recentemente riaccesosi, tra gli storici del diritto, dopo la pubblicazione dello studio di K. Pennington, *The Birth of the "Ius Commune": King Roger II's Legislation*, «Rivista Internazionale di Diritto Comune» 17 (2006), pp. 23-60, il quale, riesaminando il Vat. lat. 8782 contenente, fra l'altro, il testo della *Lombarda* e le *Institutiones* di Giustiniano accompagnato da diverse glosse, lo data alla metà del XII secolo, sostenendo la conoscenza dei testi giustinianei che sarebbero stati posseduti e utilizzati da personaggi in possesso di una buona cultura giuridica durante il primo regno normanno. Si può ricordare a questo proposito anche il testo arabo redatto prima del 1155 conservato tra i tesori della Cappella Palatina su un piccolo foglio adoperato per avvolgere una reliquia, che sembrerebbe un elenco di prestito con i titoli di tredici opere. Tra i nomi leggibili quello di Maione da Bari e, tra i testi, «fascicoli di Giustiniano, usati» che, secondo F. Martino, potrebbero alludere ad una summa della legislazione giustinianea, vedi F. Martino – A. De Simone, *Un*

Potrebbe essere questa la spinta che muove l'interesse per alcune fonti del diritto bizantino in Italia meridionale nella prima metà del XII secolo, e che aiuterebbe a chiarire la presenza del testo dei *Basilici* del palinsesto ambrosiano e messinese, presente, sia pure in epitome, in area rossanese-reggina[78], giunto dall'Oriente non credo prima dell'XI secolo, o della *Synopsis Basilicorum Maior* del Marc. gr. 177, forse a Rossano e passato poi a Messina con Luca, ma più probabilmente copiato nell'ambiente di corte della città dello Stretto[79] e poi confluito all'Archimandritato, la fondazione di Ruggero nella città che egli considerava 'clavem Siciliae', insieme all'epitome riutilizzata poi come materiale scrittorio nella stessa sede da Macario quando, tra XIII e XIV secolo, un testo giuridico di 'teoria' del diritto non era più funzionale alla vita del monastero e il diritto bizantino rimaneva solo come norma consuetudinaria.

Non si può dimenticare che la fondazione stessa del San Salvatore è concepita secondo le indicazioni presenti nei testi giustinianei e nella *Synopsis*, e realizzata secondo un progetto che investe a pieno la sfera politica, con la riorganizzazione e regimentazione dei monasteri su un vasto territorio che copre le due sponde dello Stretto sotto l'unica giurisdizione del sovrano: una βασιλικὴ μονή, come i monasteri imperiali bizantini[80].

È in questo quadro che si legittima la presenza al San Salvatore di un manoscritto, anch'esso venuto dall'Oriente, quale il codice della Biblioteca Universitaria di Kiel K B 157, dell'inizio del XII secolo[81], con il testo della Parafrasi greca delle *Istituzioni* di Giustiniano di Teofilo Antecessore, che presuppone un ambiente di studio più teorico che pratico, e che ebbe fortuna in area salentina.

documento in arabo e il diritto comune alla corte di Ruggero II in *Studi in onore di A. Metro*, a cura di C. Russo Ruggeri, IV, Milano 2010, pp. 69-114, che propongono una nuova lettura del documento. Il testo del frammento arabo, segnalato già da in una scheda da B. Rocco in *L'età normanna e sveva di Sicilia. Mostra storico-documentaria e bibliografica*, Palermo, Palazzo dei Normanni, 18 novembre-18 dicembre 1994, Palermo 1994, pp. 220-221, è stato poi edito una prima volta da A. Nef, *L'histoire des "mozarabes" de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux materiaux* in *Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos 9.-12.)*, estudios reunidos par C. Aillet – M. Penelas – P. Roisse, Madrid 2008 (Collection de la Casa de Velazquez, 1), pp. 273-277. Colgo l'occasione per ringraziare F. Martino delle numerose discussioni che hanno accompagnato questo mio lavoro.

[78] Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, p. 282 ribadisce il fatto che, «anche se sembrano circolare le *Ecloghe* di Leone Isaurico non risultano attestati i *Basilici* della fine del IX secolo».

[79] La *Synopsis Basilicorum* conteneva espliciti riferimenti alla forma cenobitica del monachesimo, vedi E. Morini, *Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X. Unità di concezione e molteplicità di forme organizzate nella vita monastica*, «Rivista di storia della chiesa in Italia» 31 (1977), pp. 1-39; ma anche *S. Basilii Magni Constitutiones monasticae*, *PG*. 31, col. 1384 B8, col. 1381 C5; A. Pertusi, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della Seconda settimana di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 4), pp. 382-417.

[80] In merito vedi V. von Falkenhausen, *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo* in *Messina. Il ritorno della memoria (Messina, Palazzo Zanca, 1 marzo-28 aprile 1994)*, Palermo 1994, pp. 41-52: 46-47.

[81] *Repertorium*, p. 111.

E ancora altri manoscritti che hanno sicuramente fatto parte della raccolta dell'Archimandritato, come lo Scorial. R. I. 15, della seconda metà dell'XI secolo[82], non trascritto in Italia meridionale, che contiene diversi materiali giuridici, alcuni legati alla *Synopsis Basilicorum Maior*; lo Scorial. T. III. 13[83], copiato da varie mani in scritture rossanesi-reggine che contiene, insieme al già citato Vat. gr. 845, un testo 'moderno' quale la *Synopsis legum* (1096-1097) di Michele Psello che, nonostante l'intento didattico, è espressione del rinnovato studio e dell'interesse anche teorico nei confronti del diritto nella Costantinopoli dell'XI secolo.

Naturalmente della biblioteca messinese, in una città dove di frequente soggiornava la corte regia e dove gli strateghi sono Greci fino alla metà del XII secolo[84], fanno parte anche testi più utili per l'esercizio della pratica del diritto[85], come il Messan. gr. 114[86], una miscellanea giuridica della prima metà del XII secolo la cui trascrizione può essere stata effettuata sia a Messina che in Calabria, il Marc. gr. 169[87], con diversi materiali giuridici in una grafia non italogreca[88], ma presente al San Salvatore, giacché contiene in fine una confessione di debito del 1288 da parte del monastero a favore del nobile Pandolfo Falcone

[82] *Repertorium*, pp. 60-62; Svoronos, *Recherches*, p. 194; P.A. Revilla, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1936, I, p. 49-64. Vedi anche C.G. Graux, *Los origines del Fondo griego del Escorial*, edición y traducción por G. De Andres, Madrid 1982, pp. 56-57; Miller, *Catalogue*, pp. 8-15.

[83] *Repertorium*, pp. 68-69; Burgmann – Troianos, *Appendix Eclogae*, p. 74; Revilla, *Catálogo*, pp. 532-541; Miller, *Catalogue*, p. 137-138.

[84] Il primo stratego latino è Riccardo d'Aversa, attestato tra il 1155 e il 1168, vedi L.-R. Ménager, *Les actes latins de S. Maria di Messina (1103-1250)*, Palermo 1963 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi, 9), I, pp. 37-40. Sull'elevata percentuale di atti greci redatti in area messinese, e sul notariato cittadino, greco fino al periodo svevo, vedi Falkenhausen, *La presenza dei greci*, pp. 56-65. Sull'organizzazione della curia messinese vedi C.A. Garufi, *Su la curia di Messina nel tempo normanno-svevo*, «Archivio storico messinese» 5 (1904), pp. 32-38.

[85] Libri di diritto sono citati anche fra quelli posseduti da personaggi come Giovanni Xeros, come si evince dalla nota posta a margine di f. 5 del Vat. gr. 619, vedi Lucà, *Lo scriba*, p. 220 e n. 195, ma anche Id., *Il lessico dello Pseudo-Cirillo (redazione v1): da Rossano a Messina*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 31 (1994), pp. 45-80: 76 n. 20.

[86] A. Mancini, *Codices Graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, «Atti della R. Accademia Peloritana» 22, 2 (1907), pp. 177-180; *Repertorium*, pp. 150-151; Burgmann, *Die Novellen der Kaiserin Eirene*, pp. 15-27; L. Burgmann, *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantin's V*, Frankfurt a. Main 1983 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 10); Simon – Troianos, *Das Novellensyntagma* e Burgmann – Troianos, *Appendix Eclogae*, pp. 24-125 e *Nomos Mosaïkos*, pp. 126-166, che lo utilizzano per l'edizione; J. Konidaris, *Die Epitome einer justinianischen Novelle aus dem Patmiacus 205*, in *Fontes Minores V*, pp. 27-31: 30 n. 19.

[87] Mioni, *Codices*, pp. 249-253; J. Konidaris, *Die Novelle des Kaisers Herakleios*, in *Fontes Minores V*, a cura di D. Simon, Frankfurt a. Main, 1982 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 8), pp. 33-106: 47 che lo affianca al Monac. gr. 380.

[88] La decorazione a fasce con motivi a trifoglio, utilizza colori tenui come verde, azzurro e carminio rosato. A f. 1 una πύλη blu e rosso carminio, alcune iniziali verdi e blu.

redatta dal notaio Roberto Calciamira[89]; il Messan. gr. 93[90], palinsesto, la cui scrittura *inferior*, di difficile lettura, rivela la presenza di materiali giuridici di un codice databile agli inizi dell'XI secolo certamente copiato in ambiente diverso da quello dell'Italia meridionale[91], tra i quali sono riconoscibili passi dell'*Ecloga aucta* e, nel foglio dello stesso codice utilizzato come guardia del Messan. gr. 128[92], del *Prochiron*.

È naturale che le istanze normanne siano assecondate e favorite da quel colto patriziato italogreco che vive insieme alla corte[93], esercita funzione di mediazione con il ceto dirigente normanno[94] e al quale si deve probabilmente la trascrizione del sontuoso *Scylitzes* madrileno nel primo trentennio del XII secolo[95] servendosi, come appare del tutto scontato, di scribi calabresi che operano a Messina.

[89] Il documento, in latino, ma con la firma in greco dell'archimandrita e di alcuni testimoni, è relativo alla fornitura di orzo e all'acquisto di vettovaglie per il sostentamento dei cavalli e degli animali di proprietà del monastero. Su Pandolfo Falcone, personaggio di spicco della nobiltà messinese, e sul ruolo da lui avuto nella guerra del Vespro vedi F. Mugnos, *Ragguagli historici del vespro siciliano*, Palermo 1669, p. 65; C.D. Gallo, *Annali della città di Messina*, II, Messina 1758, p. 150; M. Amari, *La guerra del vespro siciliano*, Firenze[4] 1851, pp. 332-335.

[90] Mancini, *Codices*, p. 158.

[91] Il manoscritto è vergato su due colonne di 25 linee in una minuscola elegante, leggermente inclinata a destra, con iniziali in carminio.

[92] Mancini, *Codices*, p. 19; D. Bucca, *Catalogo dei manoscritti musicali greci del SS. Salvatore di Messina (Biblioteca Regionale Universitaria di Messina)*, Roma 2010, pp. 186-204: 202.

[93] Tra di essi Nicola, nato a Villa Mesa presso Reggio, camerario tra il 1083 e il 1105, che fonda forse il monastero di San Pancrazio vicino a Scilla e successivamente, con il consenso di Adelasia, il monastero di Santa Maria di Gala, vedi Pirri, *Sicilia sacra*, II, pp. 1042-1046, e risulta tra i benefattori del monastero di San Filippo di Fragalà, vedi Cusa, *I diplomi*, pp. 396-402. Il πρωτονοτάριος Nicola e l'emiro Eugenio erano invece siciliani, originari di Troina, città greca e cristiana anche durante la dominazione musulmana secondo lo storico Goffredo Malaterra, G. Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti ducis fratris eius*, a cura di E. Pontieri, Bologna 1928 (Rerum Italicarum Scriptores, V, 1) II, 18, p. 35; 29 p. 39. Il primo ricostruisce il monastero di Sant'Elia di Embolo (Pirri, *Sicilia sacra*, II, p. 1011), il secondo il monastero di San Michele (Pirri, *Sicilia sacra*, II, p. 1016-1017), entrambi a Troina. E ancora, probabilmente messinesi, Giovanni e suo figlio Ruggero, imparentato con la famiglia dei Graffeo, che aveva fondato a Messina due monasteri, uno maschile nella fiumara di Bordonaro dedicato a San Michele ed uno femminile in città dedicato a Sant'Anna. Le famiglie che ricoprono gli alti gradi dell'amministrazione del regno sono spesso legate da vincoli di parentela e raggiungono in alcuni casi posizioni di rilievo per più generazioni. Il figlio di Leone Logoteta ricopre la carica di μέγας κριτὴς Καλαβρίας a Mileto nel 1130; forse il πρωτονοτάριος Filippo attivo nel 1141 si può identificare in un figlio del προτονοτάριος Giovanni; dei figli di Eugenio, Filippo ricopre la carica di logoteta di Ruggero II, Nicola sottoscrive alcuni giudizi, Giovanni ricopre elevate cariche amministrative e militari. Il camerario Basilio è zio di Eugenio II di Palermo e sua figlia Irene sposa il logoteta Giovanni. Per quanto esposto vedi Falkenhausen, *I Funzionari greci*.

[94] La nomina di Nicola Maleinos a vescovo di Rossano dopo la resistenza opposta alla nomina di un chierico latino da parte del duca Ruggero Borsa nel 1093 costituisce un compromesso, dal momento che il nuovo vescovo «per la posizione della sua famiglia e per i suoi interessi economici doveva comportarsi lealmente nei confronti del governo normanno», V. von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, p. 165.

[95] Sul manoscritto N.G. Wilson, *The Madrid Skylitzes*, «Scrittura e civiltà» 2 (1978), pp. 209-212; P. Canart, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe: aspects matériels et sociaux*,

Sto parlando di notabili calabresi che donano libri ai monasteri che fondano, come il logoteta Leone, che fa eseguire insieme alla moglie Anna il Messan. gr. 20[96], o il σεκρετικός Giovanni, che dota la biblioteca del monastero di Santa Maria di Bordonaro, fondato dal figlio[97], o ancora Scolario Saba che fornisce il San Salvatore di Bordonaro di libri liturgici, ma anche di diritto[98], o infine Giorgio di Antiochia, che regala alla sua chiesa βίβλους οὐκ ὀλίγας[99].

Lo sguardo 'ideale' rivolto verso Bisanzio e la sua normativa da parte di questo patriziato permane anche oltre la metà del XII secolo, se è vero che alla fine di questo il giudice rossanese Senatore Maleinos[100] fa trascrivere il Marc. gr. 179, *codex unicus* dell'intera raccolta delle Novelle di Leone VI e il più autorevole testimone della collezione delle 168 Novelle di Giustiniano, e se è vero che ancora nel XIII secolo, nello stesso ambiente, sarà approntata l'edizione in lingua greca, e vergata in stile di Reggio, delle Costituzioni di Federico II [Paris.

«Scrittura e civiltà» 2 (1978), pp. 103-162; G. Cavallo, *Scritture italo-greche librarie e documentarie. Note introduttive ad uno studio correlato*, in *Bisanzio e l'Italia*, Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi, Milano, 1982, pp. 29-38: 35-36; Id., *La cultura italo-greca*, p. 559; I. Ševčenko, *The Madrid Manuscript of the Cronicle of Skylitzes in the light of its new dating*, in *Byzanz und der Westen. Studien zu Kunst des europäischen Mittelalters*, a cura di I. Hutter, Wien 1984, pp. 117-130; M. Re, *A proposito dello "Schylitzes" di Madrid*, «La memoria. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo» 3 (1984), pp. 329-341; Foti, *Il monastero*, pp. 52-56; Lucà, *I Normanni*, pp. 36-63; V. Tsamakda, *The illustrated Chronicle of Iohannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002, e la scheda di I. Pérez Martin in *Lecturas de Bizancio. El legado escrito de Grecia en España*, Madrid 2008, pp. 112-114. Recentemente Lucà, *Dalle collezioni*, pp. 79-81 ha avanzato l'ipotesi che il committente del manoscritto sia Giorgio di Antiochia, aggiungendo nuove riflessioni ai precedenti studi della grafia «tipo Scilitze» in S. Lucà, *Il* Gerontikòn *Vat. gr. 858 e la minuscola di «tipo Scilitze»*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» 46 (2009), pp. 193-224 e tavv.

[96] Mancini, *Codices*, p. 31; R.E. Carter, *Codices Chrysostomici graeci*. V, Paris 1968 (Documents études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire de Textes), pp. 45-46 ; Foti, *Il monastero*, pp. 31 n. 20, 34 n. 34, 67, 80, 89, tav. 88; Lucà, *Rossano*, p. 121-122 e nn. 152-153. Lucà, *Lo scriba*, p. 219 lo ritiene esemplato per il monastero rossanese, Falkenhausen, *I gruppi etnici*, p. 151 e n. 92; Ead., *I Funzionari greci*, pp. 172-173 invece non esclude che si tratti del monastero di San Filippo di Fragalà, in considerazione del fatto che Leone venga menzionato nel testamento dell'abate Filippo come benefattore e protettore del monastero, insieme al camerario Nicola di Mesa e all'emiro Eugenio da Troina, e accanto ai sovrani normanni.

[97] C.A. Garufi, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, I, Palermo 1899 (Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati a cura della Società Siciliana di Storia Patria, I, 18), p. 89.

[98] Pirri, *Sicilia sacra*, II, p. 1005; V. Di Giovanni, *Il transunto dei diplomi del monastero del presbitero Scholario di Messina*, «Archivio storico siciliano» 21 (1896), pp. 325-242.

[99] Cusa, *I diplomi*, pp. 68-70: 70. Sulla donazione di libri ai monasteri da parte di laici vedi anche Lucà, *I Normanni*, pp. 32-36 e nn. 123-135. Ma i libri passavano anche dai monasteri ai laici e agli ecclesiastici, come quelli appartenuti alla chiesa di San Giorgio di Valle Tuccio, vedi S. Lucà, *Una nota inedita del cod.* Messan. gr. 98 *sulla chiesa di S. Giorgio di Tuccio*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 31 (1977), pp. 31-40.

[100] La famiglia dei Maleinos è già nota nel X secolo, Falkenhausen, *La dominazione*, p. 155, ed enumera fra i suoi membri in epoca normanna un arcivescovo di Rossano, uno stratega di Stilo e Gerace, arconti e protospatari, vedi Falkenhausen, *I ceti dirigenti*, p. 355; S.G. Mercati – C. Giannelli – A. Guillou, *Saint Jean Théristès, 1054-1264*, Città del Vaticano 1980 (Corpus des Actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, 5) pp. 277- 278. Sui Maleinos e sul Marc. gr. 179, appartenuto al μέγας κριτής Senatore Maleinos, Lucà, *Rossano*, pp. 123-127; Cavallo, *La circolazione*, pp. 99-100, 115-116.

gr. 1392 + Paris. Suppl. gr. 726][101]. Ma ciò rivela un parziale scollamento dalla realtà, dove si evidenzia una frattura tra la prima e la seconda parte del XII secolo.

Ruggero ha ormai consolidato e strutturato il suo regno e attua il ritorno a una politica di espansione mediterranea più aggressiva che vede nel 1148-49 la fine del falso 'idillio' politico con Bisanzio con l'invasione della Grecia proprio da parte di Giorgio di Antiochia. Ma alcuni manoscritti di diritto bizantino che il ceto dirigente greco a lui vicino ha procurato o fatto trascrivere come supporto teorico-giuridico all'ascesa al trono rimangono, negletti o nascosti, nella raccolta del San Salvatore, la 'sua' fondazione[102], ubicata a poca distanza dal *Philopation*, il palazzo regio, «il palazzo bianco come una colomba che domina la spiaggia» di Ibn Jubayr[103], il «palazzo della discendenza», «un paradiso»[104], come recita un'iscrizione araba in versi ancora conservata. Saranno riutilizzati più tardi, come del resto si farà anche con il testamento di Clemente, *iudex Tarentinus*, *magister iustitiarius* bilingue della Magna Curia, da copisti del XIII e XIV secolo quali Macario, Daniele ed altri, a distanza di poco più di un secolo, perché non più utili se non come fonte di pergamena di recupero; oppure migreranno in seguito, come molti altri, nelle raccolte del Bessarione o di altri dotti o sovrani d'Europa.

[101] Il codice delle *Costituzioni* fu posseduto nel XIV secolo da Nikolaos Pelekanos, notaio attivo probabilmente a Oppido, vedi Lucà, *Note per la storia*, pp. 63-64, che nota come «la mancanza di segni d'uso palesa che il manufatto, più che alla fruizione, dové essere destinato alla conservazione come *status-symbol*, o come "libro di famiglia"». Alcuni fogli del manoscritto sono palinsesti. Sul manoscritto Paris. gr. 1392 + Paris. Suppl. gr. 726 e sul Barb. gr. 15 che contiene lo stesso testo vedi *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*, I: *Der griechische Text*, a cura di Th. Von der Lieck-Buyken, Köln-Wien 1978.

[102] Che il monastero del San Salvatore fosse particolarmente legato alla classe dirigente che opera accanto alla corte risulta evidente sia dal fatto che questo fosse il luogo scelto da Clemente, *iudex Tarentinus*, per trascorrervi i suoi ultimi giorni, affidando all'archimandrita la sua anziana consorte, sia dai versi dedicati alla pace del suo cimitero da Eugenio, vedi *Eugenii Panormitani Versus Iambici*, ed. M. Gigante, Palermo 1964 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi, 10), XIV, p. 97. Su di lui anche Jamison, *Admiral Eugenius*, che lo ritiene il vero autore dell'opera di Falcando, e V. von Falkenhausen, *Eugenio da Palermo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIII, Roma 1993, pp. 502-505.

[103] M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Torino 1880, I, p. 144.

[104] M. Stella Mazzanti, *Paradiso arabo e paradiso cristiano nella reggia di Ruggero II*, «Quaderni dell'attività didattica del Museo Regionale di Messina» 6 (1997), pp. 121-133: 126-127.

Cristina Rognoni

L'edizione dei documenti privati greci dell'Archivo Ducal de Medinaceli

Il dossier di Valle Tuccio (Calabria sec. XII-XIII)*

Le vicende che, a partire dal 1674, hanno condotto mille e più documenti d'archivio dalla torre campanaria della cattedrale di Messina – la città che da quelle carte derivava allora diritti e prestigio – all'Hospital de Tavera di Toledo – sede oggi di una sezione dell'Archivo General della Fondación Casa Ducal de Medinaceli – sono ormai abbastanza note perché non se ne debbano ripercorrere qui le varie fasi. Il contributo, in questo stesso volume, di Vera von Falkenhausen fornisce del resto un'ampia descrizione della documentazione in lingua greca ivi conservata: le pagine che seguono, da collocare dunque entro quel quadro, sono dedicate ad illustrare il lavoro, quello svolto e quello ancora da svolgere, per l'edizione degli atti privati[1].

Nell'attuale catalogazione, i documenti greci appartenenti al fondo ora denominato 'Messina' e confluito nell'archivio del casato spagnolo nel XVIII secolo sono a loro volta riconducibili a due fondi d'origine diversi: il più ricco, in termini quantitativi, comprende gli atti greci, pubblici e privati, emessi in favore dell'Archimandritato del San Salvatore di Messina, il secondo comprende quelli emessi in favore dell'Arcivescovato della città. Un numero ridotto di documenti privati, infine, non apparendo riconducibile né all'uno né all'altro dei due fondi d'appartenenza è stato collocato dai responsabili del catalogo sotto la dicitura 'Varie'.

* La stesura di questo testo, che riprende l'intervento tenuto al Congresso, è precedente l'edizione dei documenti, ora consultabili in C. Rognoni, *Les actes privés grecs de l'Archivo Ducal de Medinaceli (Tolède*), II. *La Vallée du Tuccio (Calabre XIIe-XIIIe siècle)*, Paris 2011, provvisto di un supporto multimediale. Per motivi redazionali non si è ritenuto di modificare i rinvii in nota che si riferiscono ai documenti, per i quali compare qui soltanto la segnatura e l'indicazione del regesto, ove pubblicato.

[1] V. von Falkenhausen, *I documenti greci dell'Archivo Ducal Medinaceli (Toledo). Progetto di edizione*. Sul fondo 'Messina' dell'Archivo Ducal de Medinaceli si vedano in *Messina. Il ritorno della memoria, Catalogo della Mostra, Messina, Palazzo Zanca, 1 marzo-28 aprile 1994*, Palermo 1994, i contributi con bibliografia di A. Sparti, *Il fondo Messina nell'Archivio della Casa Ducale Medinaceli di Siviglia*, pp. 191-199; A.G. Sanchez, *De Messina a Sevilla. El largo peregrinar de un archivo siciliano por tierras españolas*, pp. 201-214. Cf. C. Rognoni, *Les actes privés grecs de l'Archivo Ducal de Medinaceli (Tolède), I. Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de Saint-Philippe-de-Bojoannès et de Saint-Nicolas-des-Drosi (Calabre, XIe-XIIe siècles)*, Paris 2004, pp. 9-27.

L'edizione dei documenti privati greci del fondo 'Messina' ha preso avvio qualche anno fa, promossa e sollecitata dalla sapiente esperienza di André Guillou che ha voluto accogliere i volumi nella collana *Textes, Documents, Études sur le Monde Byzantin, Néohellénique et Balkanique* di cui è editore responsabile, insieme a Hélène Antoniadis-Bibicou e Maurice Aymard, per le edizioni dell'Association Pierre Belon. Per un verso, si tratta dell'esito del lungo lavoro di trascrizione di tutti gli atti privati – per un totale di 160 – che già al tempo della discussione della tesi di dottorato all'EHESS avevo completato[2]; d'altra parte, si è dovuto, in seguito, rivedere e studiare i documenti, inediti anche se parzialmente conosciuti, in funzione dell'edizione diplomatica, così da rendere le fonti fruibili agli studiosi. Preparare questa edizione ha quindi significato confrontarsi con temi e problemi nuovi e, anche, cercare di rispondere ad alcune delle tante questioni che un materiale documentario così vario, benché omogeneo, impone: l'introduzione che accompagna ciascun volume si propone di esporre in sintesi le riflessioni che l'analisi di ciascun documento ha suscitato, in sé e come parte di un *corpus* archivistico fra i più ricchi e affascinanti di cui la diplomatica greca può oggi disporre.

Si scelse allora di procedere nella pubblicazione seguendo l'ordine cronologico dei documenti: meno ovvia di come potrebbe sembrare, questa scelta ha significato inaugurare la serie, che prevediamo in tre volumi, editando gli atti rogati in Calabria in favore di quei monasteri di origine bizantina che, indipendenti prima della fondazione del San Salvatore di Messina, voluta da Ruggero II nel 1131, andarono a far parte della *mandra* archimandritale nel 1133[3]. Il documento più antico infatti, e il più antico dell'intero fondo 'Messina', è un atto di donazione in favore del monastero di San Pancrazio di Briatico, datato 22 aprile 1037, quando Briatico bizantina era ancora identificata come un distretto fiscale (*enoria*) nonché come capoluogo di un *droungos* (1062) nella Tourma delle Saline, compreso nella diocesi di Vibona, allora suffraganea della metropoli di Reggio. All'epoca bizantina risalgono anche tre documenti relativi al monastero di San Filippo di Bojoannès, fondazione privata legata al nome della celebre famiglia del catepano d'Italia, Basilio, e dipendente dall'igumeno di San Pancrazio, come pure tre documenti in favore del monastero di San Nicola dei Drosi, in diocesi di Tauriana. I documenti privati in favore di questi cenobi della Calabria tirrenica, conservati nel fondo 'Messina', sono attestati per tutto il XII secolo sino all'anno 1175[4].

[2] C. Rognoni, *La liberté dans la norme. Le discours des actes de la pratique juridique grecque de Italie méridionale. Le fonds Medinaceli (XIe-XIVe siècles)*, thèse de troisième cycle de l'EHESS, II voll., pp. 1-779, Paris 1999 (inedita).

[3] Archivo Ducal Medinaceli (ADM) 529, inedito, un regesto in V. von Falkenhausen, *Les documents publics. Annexe*, in Rognoni, *Les actes privés grecs*, pp. 234-252: 247.

[4] Rognoni, *Les actes privés grecs*, *passim*.

Anche il secondo volume – in fase di stesura finale e oggetto di queste pagine – comprende documenti privati emessi in Calabria; in questo caso, tuttavia, la cronologia è di poco posteriore alla fondazione dell'archimandritato e gli atti sono riconducibili a un unico fondo d'origine in quanto rogati nella Valle del Tuccio, la *chora* posta all'estremo sud-est della Calabria che nel 1142-43 re Ruggero II aveva donato al monastero messinese[5]. Secondo questo primo privilegio reale, che fu confermato due volte nel novembre del 1144[6], la χώρα τῶν Τούκκων, in diocesi di Reggio, era definita da un largo perimetro, oggi corrispondente alle zone che lambiscono il corso del torrente omonimo, poi fiumara Melito: su queste terre, su alcuni dei monasteri e delle chiese che vi sorgevano, all'archimandrita fu concesso l'esercizio della giurisdizione signorile, con diritti sugli uomini che vi abitavano[7].

Le transazioni attestate dalla nostra documentazione – transazioni di beni immobili – sono dunque in favore dell'archimandritato: solo in sei casi si tratta della formalizzazione di un rapporto intercorso tra persone private mentre tre sono gli atti il cui destinatario è un monastero diverso dal San Salvatore. Non sappiamo dove fossero conservati i documenti rogati a Tuccio, se, come probabile, presso l'economo preposto dall'archimandrita all'amministrazione della *chora* oppure nell'archivio dell'archimandritato, a Messina[8]. Tuttavia, poiché fu certamente qui che confluirono, in momenti diversi, tutti gli atti relativi alle proprietà che nel corso del tempo erano venute ad arricchire il patrimonio fondiario del San Salvatore, tra i documenti del dossier 'Tuccio' sono compresi anche gli atti privati destinati a quei cenobi siti nella Valle che, diretti da un loro igumeno e dotati di beni propri, per un certo periodo avevano conservato la loro autonomia. È il caso del monastero di San Bartolomeo di Silipingo – di cui

[5] ADM 1283, inedito; il codice *Vat. lat*. 8201, ff. 73, 142r, conserva una copia delle prime otto linee; la *datatio* di questo documento è tuttavia sospetta, come suggerisce Vera von Falkenhausen.

[6] ADM 1256, inedito (copia in *Vat. lat.* 8201, ff. 71-73, 146-147). La donazione, a seguito di contestazioni, fu confermata nello stesso mese da un nuovo sigillo, ADM 1247, inedito (due copie in *Vat. lat.* 8201, ff. 64-66, 152-153, tr. lat. 278-279). Il regesto con l'analisi di questo secondo documento – una copia medievale dell'originale, redatta probabilmente tra la fine del XII e l'inizio del XIII – si trova nel contributo di V. von Falkenhausen, *Les actes publics*, p. 248, nr. VII.

[7] Un privilegio reale del 1151, oggi perduto (ADM 262 ne conserva un transunto latino datato 1386) conferma all'archimandrita il diritto di amministrare la giustizia nelle terre del Tuccio che gli erano state concesse con il privilegio del 1144 dove tuttavia non si faceva menzione della giurisdizione, compresa invece nel primo sigillo reale del 1142-43. Cf. M.A. Mastelloni, *Terre, casali e kastra nella zona del Tuccio di pertinenza dell'archimandritato del SS. Salvatore di Messina*, in *Messina e la Calabria*, Atti del I Colloquio calabro-siculo, Reggio Calabria-Messina 1986, Messina 1988, pp. 209-239. Il fondo Messina conserva tre platee relative alla *chora* di Tuccio recanti i nomi di villani dipendenti del monastero messinese: la prima è inserita nel privilegio del 1144 (ADM 1360 inedito), le altre due sono redatte in documenti autonomi non datati: ADM 1416 e ADM 536.

[8] Sul *verso* di ADM 1416, che riporta un elenco di *anthropoi* estratto da una *platea* di Tuccio, si legge: *eis to sakkelion ton Toukkon*. È ragionevole pensare che anche tutti gli atti relativi all'amministrazione fondiaria della zona fossero conservati sul posto.

conserviamo due documenti datati 1162-63 e 1173[9] – o del più noto monastero dell'Archistratego (San Michele Arcangelo) – attestato dal dossier con un solo atto del 1153[10] – mentre del 1191 è il testamento di Marina, igumena del monastero femminile di San Fantino e Balsamio, in virtù del quale l'archimandritato ottiene alcuni terreni che la monaca aveva ricevuto in dono per il suo cenobio da Dialektes Bizineas e dal re Guglielmo II[11].

Criteri dell'edizione

L'edizione dei documenti è conforme al modello già seguito per il volume precedente, ovvero quello che le edizioni del *Corpus des Actes grecs de l'Italie du Sud et de Sicile*, curate da André Guillou, nonché dei documenti degli *Archives de l'Athos*, curate dall'équipe del Collège de France, hanno reso esemplare[12]. La trascrizione diplomatica è preceduta da un regesto, seguita da un'analisi che, di fatto, è una sorta di traduzione del testo, e corredata di un commento. I suoi criteri e i segni diacritici impiegati saranno opportunamente indicati nel volume, qui importa tuttavia segnalare come, del testo, non saranno corretti gli errori di ortografia, quelli dovuti all'isotonia delle vocali, né gli errori di grammatica; spiriti e accenti saranno riprodotti per come figurano sul documento, salvo correzioni quando l'inavvertenza dello scriba può indurre in errore il lettore di oggi e compromettere l'intelligibilità del testo. Diversamente però da Guillou, ma come avviene per gli atti dell'Athos – i cui documenti tuttavia non comportano gli stessi problemi linguistici che presentano invece gli atti della pratica giuridica dell'Italia meridionale – come nel primo volume, ho scelto di non appesantire l'edizione di un apparato. Questo, per quanto certamente utile, si presenterebbe nella stragrande maggioranza dei casi come una vera e propria duplicazione di un testo che, emendato di alcuni errori grammaticali e degli innumerevoli 'errori' fonetici, spesso ragione dei primi, finirebbe per essere non quello

[9] ADM 1404 e 1334: C. Rognoni, *Il monastero di San Bartolomeo tou Silipingou in Valle Tuccio: due documenti inediti dall'Archivo Ducal de Medinaceli*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania» 75 (2008/2009), pp. 69-93 (con due tavole).

[10] ADM 1299; un regesto in C. Rognoni, *Le fonds d'archives "Messine" de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Toledo). Regestes des actes privés grecs*, «Byzantion» 72 (2002), pp. 497-52: nr. 42, p. 511. Sul monastero si veda D. Minuto, *Catalogo dei monasteri e dei luoghi di culto tra Reggio e Locri*, Roma 1977, pp. 135-144.

[11] ADM 1329; un regesto in Rognoni, *Le fonds d'archives*, p. 530, nr. 126; Minuto, *Catalogo*, pp. 147-152; Id., *Spigolature a Valle Tuccio*, in «Nea Rhomè» 3 (2006), pp. 245-264: 249, 250.

[12] A. Guillou, *Corpus des Actes grecs de l'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'Histoire et de Géographie* I-VI, Città del Vaticano, 1970-2009 e Id., *Les Actes grecs de S. Maria di Messina*, Palermo 1963 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi 8); *Archives de l'Athos.* Fondées par Gabriel Millet et Paul Lemerle. Publiées par Jacques Lefort, I-XXI, Paris 1937-2001.

che è, bensì quello che vorremmo che fosse. Solo un esempio, tra i più ricorrenti: come procedere quando l'abbreviazione tachigrafica rileva che lo scriba non avverte la differenza di quantità tra le vocali? Possiamo restituire un *omicron-ny* quando l'abbreviazione sta per *omega-ny* e la grammatica impone il primo? In questo caso correggo in trascrizione, tanto più che molto spesso persino articolo e sostantivo non concordano. Quanto a spiriti e accenti, anche qui si pone un problema, soprattutto per i primi; ancora un solo esempio: la locuzione ἀπὸ παντός è quasi sempre scritta ἀπούπαντος, spesso con precisa indicazione di crasi su *ypsilon*: credo allora che non sia opportuno correggere, lasciando che l'edizione abbia almeno un merito: quello di restituire il testo in quanto tale, miniera di dati preziosi per il linguista.

Limitandomi a indicare i passi di difficile interpretazione o chiaramente errati, limitandomi a correggere implicitamente, sono consapevole di esporre il lavoro a critiche legittime, ma questa scelta mi pare giustificabile anche in termini di economia generale dell'edizione.

Le pergamene sono e saranno consultabili tramite supporto multimediale allegato al volume.

Il fondo

Il dossier è costituito da 53 documenti compresi in un arco di tempo che va dal 1137 al 1287, con una decisa concentrazione tra gli anni 1160-80 del XII, e soltanto sei documenti datati al XIII secolo. Ad eccezione di tre copie verosimilmente contemporanee, gli atti sono originali. Il codice *Vat. Lat.* 8201, l'inedito registro fatto copiare nel XVII secolo dall'erudito canonico siciliano Antonino Amico, che riproduce un buon numero di documenti greci, pubblici e privati, più spesso corredati della loro traduzione latina, ci ha trasmesso la copia di 19 atti. I documenti sono inediti, ad eccezione di cinque atti di recente pubblicazione[13]. Il negozio giuridico attestato è principalmente la vendita mentre si conservano soltanto un atto di donazione, un testamento e due permute.

Si tratta di fogli di pergamena di medio, ma anche di grande formato, normalmente di buona qualità e il cui stato di conservazione, successivo al lavoro di restauro eseguito agli inizi degli anni '90 dalla società torinese Paolo Ferraris S.p.A., è nel complesso molto buono[14]. In alcuni casi, tuttavia, l'intervento di

[13] Tre documenti sono editati in M. Re – C. Rognoni, *Gestione della terra ed esercizio del potere in Valle Tuccio (fine secolo XII): due casi esemplari. Edizione, commento dati prosopografici e analisi paleografica di ADM 1324, 1368, 1333,* «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 58 (2008), pp. 131-146. Due atti in Rognoni, *Il monastero di San Bartolomeo tou Silipingou,* pp. 69-93.

[14] P. Ferraris, *Il restauro delle pergamene,* in *Messina. Il ritorno della memoria,* pp. 143-145.

rinforzo e di integrazione eseguito con carta giapponese ha finito col rendere inintelleggibili alcune lettere che invece si individuano ancora, per quanto malamente, sulla riproduzione fotografica effettuata dalla stessa équipe prima del restauro.

La *mise en page* del documento è talvolta sciatta, più spesso però accurata, con il testo ben centrato nei margini, e spazi osservati in testa e in calce al documento, tra *signa* e protocollo e tra escatocollo e sottoscrizioni. Queste non sempre sono autografe, ma la media di coloro che sapevano scrivere resta comunque alta.

L'inchiostro usato è in prevalenza di colore seppia, talvolta nero.

Sul *verso* dei documenti si leggono: note archivistiche in greco e in latino, una cifra indicante una segnatura antica, la segnatura apposta in epoca moderna dagli archivisti spagnoli, costituita da un numero preceduto dalla sigla S (per Sicilia), la segnatura attuale rappresentata da un numero indicato nell'angolo inferiore sinistro. Le note in greco sono talvolta vergate dalla stessa mano che ha redatto il documento, più spesso da mani d'epoca difficilmente definibile ma non tarde, verosimilmente contemporanee al testo dell'atto. Esse testimoniano dell'attenzione prestata dal rubricatore al contenuto del documento di cui vengono indicati normalmente l'autore e il negozio giuridico, l'entità del bene e la sua collocazione topografica; due note, redatte da mani diverse e di epoca successiva alle precedenti, indicano la provenienza del documento: *eis ton Toukkon*. Le note in latino sono ugualmente descrittive del tenore dell'atto e risalgono a epoche diverse comprese tra il XIV e il XVII secolo.

I redattori

Mentre in Sicilia i documenti emessi in favore del monastero del San Salvatore nella metà del XII secolo, sono redatti da un *notarios* – che più spesso è un prete o un monaco ma può anche essere un laico – su mandato del protopapa di Messina, i documenti di Tuccio sono redatti principalmente da *notarioi* del clero secolare e regolare attivi presso la corte dell'archimandrita[15]. Conosciamo così il nome di quattro di loro: Costantino, Costantino Rodocallo, Gregorio figlio di Nicola Doukas, e Agchyllos. Come d'abitudine, costoro potevano delegare il compito a uno scriba. Sul finire del secolo XII, intorno agli anni '80, la figura del

[15] Riassumo qui di necessità il quadro ben più articolato che i documenti del fondo 'Messina' consentono di definire riguardo all'organizzazione, e la tecnica, dei notai italogreci attivi nei secoli XII-XIV a Messina e in Calabria, argomento analizzato nel dettaglio nella *thèse de troisième cycle* sopra citata, *La liberté dans la norme*; per una messa a punto ricca e sistematica, che tiene conto della produzione documentaria sia messinese che palermitana d'epoca normanna e sveva, si veda il lavoro di P. Degni, *Le scritture dei notai italo-greci*, «Nea Rhome» 3 (2006), pp. 265-304.

κατὰ τὴν ἡμέραν νοτάριος τῆς κόρτης τοῦ μεγάλου ἀρχιμανδρίτου non è più attestata e i documenti sono allora scritti da sacerdoti – come Costantino Goudrouppos o Leone Scopelliti, oppure come quel Costantino che redige su mandato del protopapa in presenza di un funzionario, il *vicecomes* Nicola Kellares – dal *taboularios* di Reggio, ma anche, in due casi, dall'autore giuridico dell'atto stesso[16].

Gli atti del XIII secolo, datati agli anni immediatamente precedenti e successivi le Costituzioni di Melfi nel 1231, sono in numero troppo esiguo per essere significativi della riforma sul notariato introdotta allora da Federico II, tanto più che di questi sei documenti due sono scritti, nel 1228 e 1229, da una stessa mano, quella del *notarios* Nicolas Keperes il quale, nel 1230, è presente anche alla redazione dell'atto di Nicola Agrillitanos, scritto da Nicola stesso, all'epoca stratego di Tuccio. Keperes, infatti, appone la sua *completio* designandosi semplicemente *notarios* e scrive su mandato e in presenza dello stratego di Tuccio. Quattro anni più tardi, nel 1234, Nicola, figlio di Giovanni Kondos, scrive per ordine del protopapa di Tuccio, Cosma; nel 1244, invece, Nicolas Korakes che roga un documento è, conformemente alle disposizioni federiciane, *basilikos kai despotikos notarios* di Messina. Gli atti, che continuano a menzionare la data cronologica nell'escatocollo, sono redatti su mandato e alla presenza dello/degli strateghi di Tuccio.

Gli autori giuridici, il *milieu*, l'oggetto delle transazioni

Gli autori giuridici, i testimoni, le persone citate nei *periorismoi* – proprietari di piccoli appezzamenti di terra o contadini che li coltivano – recano nella maggior parte dei casi nomi di battesimo e nomi di famiglia, o piuttosto patronimici e soprannomi famigliari, greci: Costantino, Basilio, Teodoro, Oulo, Kaloumenos, Karabarès, Chalkeopoullos; si incontrano certo Moules, di derivazione araba (Mawla), o Roberto e Guglielmo, ma si tratta di una minoranza. La presenza di Spatharios, Logoteta, Kourator che da appellativo indicante una funzione sono divenuti *cognomina*, oppure, più rara, di soprannomi che denotano un mestiere, è ben attestata. Non mi dilungo in questa sede su un tema così vasto: utile naturalmente agli studi di prosopografia, l'indice dei nomi propri previsto nel volume, insieme all'indice dei luoghi citati, intende fornire un contributo alle ricerche di antroponimia e di toponomastica, strumenti di indagine di prim'ordine di cui gli studi sulla società medievale più aggiornati non possono fare a meno[17].

[16] Rognoni, *Le fonds d'archives*, nrr. 101 e 129.

[17] Si veda J. Lefort, *Anthroponymie et société villageoise (X^e^-XIVe siècle)*, in Id., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance. Bilans de Recherche*, I, Paris 2006, pp. 249-263, con bibliografia.

All'interno di questa comunità che è essenzialmente rurale sarà così possibile individuare una élite ristretta, composta da un arconte, Guglielmo Kantoures – nome latino – che posside un *proasteion* negli anni 1169-70, da qualche *kyr* – come Sergio, che è figlio di un *krites* – da diversi *notarioi*; un atto del 1192[18] ci restituisce la firma di Nicola Xeros, medico figlio di quel Filippo Xeros, medico a sua volta, di cui Santo Lucà ha ritracciato l'attività in uno studio che resta esemplare[19]. Naturalmente, molti sono i preti e altrettanti i monaci: l'osservanza religiosa insieme, e forse più, della lingua segnano infatti l'appartenenza a una comunità che vede riconosciuto dai sovrani normanni e poi svevi le proprie consuetudini di legge. Il protopapa è il capo della chiesa locale e dalla documentazione conosciamo i nomi di Teodoro, protopapa di Tuccio nel 1154-55, di Polyektos che lo fu nel 1166, di Teodoro, figlio del prete Leone, nel 1173-74, di un altro Polyektos nel 1181, come pure il nome di altri *protopapades* di cui non viene specificata l'affettazione.

Se è impossibile azzardare qualunque stima demografica sulla base di una documentazione malgrado tutto quantitativamente ridotta, occorre però notare come, anche ad anni di distanza, gli atti ci ripropongano spesso gli stessi nomi, le stesse famiglie. Questo accade sia perché, come è noto, il patronimico dell'antico proprietario, titolare dell'imposta, resta a lungo l'identificativo del bene, tanto per i *geitones* quanto per il catasto, sia perché, ed è più significativo, la famiglia, da intendersi come famiglia non nucleare, ma allargata, si mantiene per più generazioni come luogo di conservazione e di trasmissione dei beni. Dai documenti risulta, infatti, che coloro che cedono un fondo sovente lo hanno ereditato, più raramente esso è il frutto di un acquisto precedente; spesso inoltre, nonostante la transazione documentata sia in sé l'evidenza di una diminuzione del patrimonio, questo sembra mantenersi, magari parcellizzato, nelle mani di alcuni. Come si diceva, gli aventi diritto su un bene possono essere diversi, senza che si riesca a stabilire quale sia il grado di parentela che li unisce, con la conseguenza di non potere individuare quale fosse l'origine precisa di tale diritto[20]. Una formula di garanzia che spesso ricorre nella *notificatio* degli atti di vendita del dossier attesta, per esempio, che anche quando l'autore giuridico è uno soltanto questi si fa garante per tutti gli aventi diritto, individuati nell'ordine come *idioi*, *tekna*, *kleronomoi*, ma anche più in generale *gnostoi* e *xenoi*. Spesso, tra le sottoscrizioni, compare infatti il nome di un vicino, noto dalle indicazioni contenute nelle definizioni dei confini, il che lascia presumere il ricor-

[18] ADM 1324 edito in Re – Rognoni, *Gestione della terra*, p. 142 e tav. 1.

[19] S. Lucà, *I Normanni e la «Rinascita» del sec. XII*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 60 (1993), pp. 1-91: 49-57; Re – Rognoni, *Gestione della terra*, p. 138.

[20] E. Patlagéan, *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris 2007, pp. 214-215

so all'istituto della prelazione, in greco *protimesis*[21]. L'esercizio di questo diritto non è mai esplicitamente evocato, ma è certamente all'origine di molte delle transazioni documentate: su tutte, ricordo in particolare la vendita di terreni da parte di un privato al monastero di Santa Maria di Terreti, beni che, in un breve lasso di tempo, l'archimandrita di Terreti si affretta a cedere al medesimo prezzo all'archimandrita del San Salvatore «affinché non sorgano controversie»[22]. Dai *periorismoi* riportati nel testo degli atti è chiaro, infatti, che il monastero del San Salvatore, destinatario delle vendite, quasi sempre è già proprietario di terreni confinanti con la nuova proprietà acquisita.

L'oggetto delle transazioni è costituito, nella maggior parte dei casi, da uno o più terreni, spesso recintati, che possono includere alberi da frutto e più raramente orti; si tratta quasi sempre di terreni coltivati, ma anche di incolto, *chorafia arosima kai agria*, dice allora la formula; in tre casi soltanto si tratta di vigne, in altri di canneti. Seguire le indicazioni dei *periorismoi* ci conduce per creste e valloni, lungo fiumare e corsi d'acqua, ci fa risalire alture e pendii, rocciosi e boschivi; sono i contorni e i limiti di un paesaggio rurale punteggiato di cappelle, di croci, di siepi, interrotto da aie e attraversato da qualche strada. Poche le case che si incontrano in questi percorsi che oggi non appaiono così dissimili da allora, se non, forse, per il loro più modesto sfruttamento agricolo. L'estensione dei terreni è rilevata molto di rado nei documenti e, quando accade, la misura della vigna è il *rizion* e il *modion* quella del terreno. Il prezzo del bene è sempre espresso in *tarì*, specificati come aurei, ad eccezione di un caso: nel 1145 un terreno viene venduto a 4 *nomismata* e mezzo. La somma che l'eventuale contravvenente dovrà versare al fisco a titolo di ammenda è espressa tradizionalmente in *nomismata*, 36 di regola, più raramente in *regata*.

Insieme al trasferimento fisico del bene, l'atto sancisce il passaggio di proprietà e una formula che comincia a introdursi stabilmente nel discorso giuridico prevede che l'oggetto x sia ceduto *meta pantos autou dikaiomatos*, ovvero con tutti i diritti ad esso afferenti, diritti sui quali, dice ancora una formula attestata in epoca sveva, «non resta più nulla da reclamare».

Parlando di proprietà, si tocca il primo problema di cui si tratterà nel volume, a commento di ciascun atto, ma di fatto come filo conduttore di tutta l'analisi, dato il genere di fonti: la storia economica e sociale della regione. Questo dossier

[21] Lo studio più aggiornato sull'istituto della prelazione, reintrodotto nel sistema giuridico bizantino da una novella di Romano I Lecapeno (922 o 928) e rimastovi per tutto il periodo dell'impero fino in epoca moderna, si deve a E. Papaghianni, *Protimesis (Preemption) in Byzantium*, in *The Economic History of Byzantium: from the Seventh through the Fifteenth Century*, a cura di A. Laiou, Washington 2002, pp. 1071-1082 con ricca bibliografia cui rimandiamo. Per l'Italia meridionale, lo studio di riferimento è ancora F. Brandileone, *Il diritto di prelazione nei documenti bizantini dell'Italia meridionale*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo 1910, pp. 38-46; ma si veda anche A. Romano, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994, pp. 170-177.

[22] ADM 1368 edito in Re – Rognoni, *Gestione della terra*, pp. 143-144 e tav. 2.

infatti, dato il suo volume e l'arco di tempo che abbraccia, fornisce una grande quantità di elementi che diventano dati e strumenti preziosi per disegnare una carta non solo topografica della Valle del Tuccio. Scorrendo gli atti, si è in grado di seguire la politica di espansione economica del monastero del San Salvatore, fondato soltanto una decina di anni prima della concessione con la quale Ruggero II donava all'archimandrita Luca i possedimenti calabresi. Con quella donazione, il re aveva posto le premesse di tale espansione, che avvenne a detrimento dell'allodio, favorendo l'affermarsi del potere dell'archimandritato dall'una e dall'altra parte dello Stretto. Quali e cosa sono questi beni allodiali, che tipo di relazione viene a instaurarsi tra archimandritato e vecchi proprietari, quale era e quale diviene il regime della terra in piena epoca normanna, quale l'organizzazione dell'habitat rurale di Tuccio e quali le forme della signoria esercitata dall'archimandrita su queste terre: sono alcune delle domande a cui si cercherà di fornire, se non una risposta, quantomeno qualche indicazione utile a formulare delle ipotesi nuove.

La pratica giuridica, il suo discorso e le sue formule

Per fare ciò abbiamo il testo dell'atto, le sue formule, il suo lessico. La pratica giuridica, in altre parole, e poco altro, perché l'aiuto che possono fornire le fonti legislative è minimo per quanto riguarda le norme di diritto privato in vigore nei periodi considerati dalla documentazione. A quale diritto, di fatto, ci si riferiva? Se in epoca bizantina il diritto applicato era quello della capitale adattato alle esigenze più modeste della provincia, come attesta la redazione di compilazioni giuridiche ad uso locale[23], più tardi si tratterà piuttosto del prolungamento di consuetudini e di pratiche garantite e a volte incoraggiate dai re normanni: dopo le Assise di Ariano del 1141, in materia privata il regime di territorialità della legge si integrò infatti, come è noto, al rispetto delle consuetudini locali e personali.

Un solo esempio: in un documento del 1173 il rogatario, Costantino *klerikos* e cappellano dell'archimandrita del San Salvatore, scrive che in seguito alla donazione di un terreno da parte di privati al monastero di san Bartolomeo di Silipingo l'igumeno contraccambia offrendo due animali da macello χάριν ἀντιχάριτος διὰ τὸ νομικὸν διάταγμα. Letteralmente «come controfavore secondo la disposizione di legge» dove il *nomikon diatagma* è da intendersi, in mancanza di riscontri normativi, non in senso pieno, come lascerebbe pensare l'uso

[23] F. Brandileone, *Prochiron legum pubblicato secondo il cod. Vat. gr. 845*, Roma 1945; Id. *Il diritto bizantino in Italia meridionale dall'VII al XII secolo*, Napoli 1987 (ed. anastatica).

di un termine tecnico come *diatagma*, ma piuttosto come l'espressione formale di una consuetudine che ha assunto forza di legge.

Nello studio del formulario e dunque della realtà giuridica e sociale di cui le locuzioni sono il significante è naturalmente molto utile la comparazione con la contemporanea pratica latina, comparazione che diventa indispensbile soprattutto a partire dal XIII secolo, quando, come già suggeriva Ferrari dalle Spade nel suo fondamentale studio sui documenti privati greci dell'Italia meridionale, e come ha ribadito più volte anche recentemente Vera von Falkenhausen, nel tradizionale formulario notarile greco si infiltrano termini ed espressioni che mutuano dal latino oppure che sono l'espressione vera e propria di nozioni giuridiche latine[24]. È il caso, per ricorrere a un paio di esempi soltanto, della locuzione ὅσον με ἀρμόζει che si legge, a partire dal 1170, nel dispositivo di alcuni atti di vendita, a conclusione del contratto, probabile calco dall'equivalente latino *ut sic mihi placet*, come pure della 'spiegazione' che, nel 1175, uno scriba tiene a dare di quell'espressione che nella pratica giuridica di lingua greca indica la *legalis defensio*: νομκὴ δεφενσίων· ἤγουν τὴν δι' αὐθεντίας ἐκδίκησιν ἀπὸ παντὸς προσώπου ξένου τε καὶ ἰδίου. Ma forse anche dell'espressione citata più sopra, che occorre in epoca sveva, a conclusione del dispositivo di vendita a escludere qualsivoglia rivendicazione sul bene ceduto: ὡς μηδὲν ἔχοντες ἐκ τοῦτο πλέον ζητῆσαι.

Una formula, peraltro, non è mai solo uno stereotipo e sarebbe riduttivo leggerla in questo senso, soprattutto quando è il testo dell'atto, il suo discorso puntuale e contingente, a obbligarci a scorgere dietro significanti stabili e immutati una prassi giuridica in costante evoluzione. L'oggetto documento, significante e performativo, rivela infatti a uno studio attento una molteplicità di fenomeni tanto ricca e diversa quanto diversi sono i rapporti sociali ed economici che questo è chiamato a formalizzare.

Le stesse considerazioni possono valere, in certa misura, anche per il lessico. Anche in questo caso mi limiterò qui a un esempio.

Nel diploma di Ruggero II del 1144, la Valle Tuccio è indicata come χώρα τῶν Τούκκων; nella *platea* dei villani acclusa nello stesso anno dal re a conferma di un analogo documento rilasciato in precedenza dal padre, essa è βαθεῖα. Nei documenti privati, il riferimento specifico a Tuccio è raro: nel 1164-1165 viene citato il *topos* di Kampanaries nell'*astu* di Tuccio, e la stessa espressione viene usata nel 1169-70 quando Costantino Alykyanises vende una vigna sita εἰς τὸν ἄστεον Τοῦκκον nei pressi del *proasteion* dell'arconte Kantoures, destinatario

[24] G. Ferrari dalle Spade, *I documenti greci medievali di diritto privato dell' Italia meridionale e loro attinenze con quelli bizantini d'Oriente e coi papiri greco-egizii*, Leipzig 1910; V. von Falkenhausen, *La tecnica dei notai italo-greci*, in *La cultura scientifica e tecnica nell'Italia meridionale bizantina*, a cura di F. Burgarella – A.M. Ieraci Bio, Soveria Mannelli 2006, pp. 13-53.

della vendita. Nel 1166, viene ceduto un terreno che si trova ἐν τῇ τοποθεσία Μεσοποταμιάς ἐν τῇ διακρατήσει Τούκκων; nel 1175, un terreno è sito εἰς τὸ κράτος Τούκκων nel *topos* di Platera; nel 1187 e 1191, più genericamente, è εἰς τὸν Τοῦκκον; nel 1228 ἐν τῇ χῶρα τῶν Τούκκων che equivale nello stesso documento a ἐν τῇ διακρατήσει Τούκκων; nel 1229, due strateghi sono preposti alla *chora* di Tuccio e la stessa espressione ritorna nel 1234 e nel 1244.

Dall'avvicendarsi dei termini nei diversi contesti possiamo dedurre quindi che negli anni '60 del XII secolo con il nome Tuccio si identificava un *asty*, cioè più che una città, un borgo, un habitat fortificato che deve essere considerato come il centro di una circoscrizione amministrativa all'interno della quale, per tutto il secolo, si individuano *topoi* o *topothesiai*. È questo infatti il significato della parola *diakratesis* a Bisanzio; tuttavia, quale realtà amministrativa, ovvero fiscale, precisamente si cela dietro questo termine in epoca normanna e sveva in Calabria meridionale? È forse l'equivalente di *chora*, che traduce il latino *terra* usato dalla cancelleria di Ruggero II, a sua volta venuto a coincidere con *kratos* nei primi decenni del XIII, quando riappare la figura dello *strategos* anzi, di due *strategoi* per la Valle di Tuccio?

Questo termine *strategos*, così carico di senso per un bizantino – nonostante, si sa, nulla abbia a che vedere il funzionario civile attestato in epoca normanna, che ricompare in epoca federiciana, incaricato dell'amministrazione fiscale e giudiziaria, con il titolo e la funzione militare d'epoca bizantina – o ancora, l'impiego di *kratos* e *diakratesis*, ci suggerisce come la pubblicazione di questo dossier, di per sé importante in quanto si tratta di fonti inedite, diversificate nel loro contenuto nonostante siano riconducibili allo stesso negozio giuridico, sia interessante proprio perché i documenti si riferiscono a una medesima area geografica la quale, se si rivela strategica per gli interessi economici del San Salvatore in Calabria, si connette per questa via, e più in generale, all'ordinamento amministrativo del Regno. Distribuite nel tempo con una relativa continuità, queste fonti sono capaci di illustrare evoluzione e mutamenti sul filo di una tradizione bizantina che sotto molti aspetti, non solo formali, si mantiene ininterrotta. Così, per esempio, nella trasmissione dei saperi, ma anche della direzione di un monastero, all'interno della famiglia; così nell'organizzazione interna dell'Archimandritato.

Come i *metochia* da questo dipendenti, anche le terre del Tuccio erano amministrate da un monaco avente funzioni di economo, la cui esperienza e il peso acquisiti furono così importanti da procurargli, almeno in due casi, l'elezione ad archimandrita da parte dei suoi confratelli. È il caso dell'economo Leonzio 1172-73 e il 1187, da identificare con l'omonimo che fu archimandrita del San Salvatore di Messina in un periodo compreso tra giugno 1191 e agosto 1200, come pure di Luca che diventerà il terzo archimandrita con questo nome, atte-

stato tra il 1202 e il 1218 e che fu economo del Tuccio dopo Leonzio. Altri economi furono Atanasio (1155-58), Elia (1164-70), Saba (1230), Cosma (1234). Posto che su questa terra l'archimandrita, che rimase esente dall'autorità arcivescovile di Messina, esercitava la giurisdizione civile così che, come si legge nel diploma di Ruggero II del 1151 all'indirizzo dell'archimandrita, la comunità che vi abitava era giudicata *coram baiulis ecclesiae tuae*, non troviamo riferimenti a funzionari centrali se non, come si è detto, in epoca sveva quando Bonomos Romanès, Giovanni Logoteta e Nicola Agrillitanos, membri di famiglie note e ben documentate a Tuccio nel secolo precedente, compaiono come strateghi della *chora* e presiedono con la loro firma alla redazione degli atti notarili. Il secondo è anche *notarios* e come tale redige di suo pugno un atto nel 1229, nel quale è attestata la presenza del *vicecomes* Kellares.

È dunque l'economo, assistito da altri monaci come pure da funzionari che lavorano sul posto o vengono inviati dall'archimandrita, a sovrintendere all'amministrazione della giustizia civile e risolvere i casi controversi. Eccone un esempio.

Nel mese di agosto 1234, in occasione di una visita dell'allora archimandrita Macario nella *chora* di Tuccio, la moglie di Giordano Boulentos – nome che ricorre qualche anno più tardi quando Leone Boulentos interviene come *krites* della *chora* di Tuccio[25] – si presenta a lui, domandando grazia riguardo a una vigna che la donna ha ricevuto in eredità dalla madre, ma che al momento è detenuta dal monastero[26]. L'archimandrita, toccato dall'indigenza della donna, avuta conferma dai funzionari delegati alla gestione dei terreni concessi a censo (*aporia*) circa il suo diritto, delega all'economo il compito di risarcirla concedendole l'usufrutto di un terreno di dimensione analoga. L'economo ordina dunque agli *aporiarioi* di misurare il terreno in questione, cosa che essi fanno assistiti dagli anziani, e di sostituirlo con l'*aporion* di Kalokyr Petales. Il terreno tornerà quindi a far parte delle proprietà del monastero al decesso della donna senza che i suoi eredi possano in alcun modo vantarne diritti.

Questo *eggraphon*, abbastanza breve (13 ll.), presenta caratteristiche formali che lo accomunano ai verbali dei funzionari: la data cronologica posta all'inizio del documento e il riferimento alla presenza dell'archimandrita sul posto, il resoconto dei fatti attraverso enunciati dispositivi retti da verbi dichiarativi (στέργω, ἐπικυρῶ) alla prima persona plurale – qui quella dell'economo il quale, quasi fosse un giudice, conduce personalmente l'affare e appone all'atto la sua corroborazione finale. Esso ci illustra nei dettagli una procedura di ordine amministrativo, i suoi agenti e i suoi strumenti, implica l'esistenza di appositi

[25] ADM 1380.
[26] ADM 1335: Rognoni, *Le fonds d'archives*, p. 537, nr. 152.

documenti nei quali venivano registrati i beni che a titolo diverso erano gestiti dall'archimandritato, una pratica nota, che è confermata, tra l'altro, da un documento del dossier che registra uno di questi elenchi. Non datato, il suo *incipit* reca: ταῦτα εἰσὶν τὰ χωράφια τῶν Τούκκων, τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἀπόρια cui segue una lista di nomi accompagnata dall'indicazione espressa in *goumaria* circa l'entità del bene fondiario relativo[27].

Con la menzione degli anziani, l'atto del 1234 rimanda inoltre all'organizzazione delle comunità della Valle, alla presenza su quelle terre di *anthropoi* e *douleutai* dell'archimandritato, cui è fatto divieto di perturbare il destinatario dell'atto, cita la consegna nelle sue mani di un atto scritto «secondo la consuetudine dei *boni homines* del monastero», e attesta anche, più in generale, come una visita pastorale, ma del tutto simile a quella che i signori del regno effettuavano sulle loro terre, potesse essere l'occasione per l'intervento diretto dell'archimandrita, evidentemente pronto nella sua misericordia ad accogliere, oltre alle preghiere, le richieste dei suoi fedeli, e contribuenti[28].

La scrittura dei documenti

La presenza nel fondo 'Messina' di numerosi documenti privati redatti da uno stesso scriba e distribuiti su un periodo relativamente lungo ha consentito ai paleografi di approfondire l'analisi comparativa delle scritture tra loro e, più in generale, di queste scritture documentarie con le contemporanee scritture librarie. Mi riferisco al lavoro precursore di Antonio Bravo García, il primo a studiare i documenti di Medinaceli nel 1999[29] e a quelli di Paola Degni sulle scritture dei notai italogreci. Per quanto riguarda i notai operanti a Tuccio, la studiosa ha analizzato in particolare la scrittura di Costantino Rodocallo, del prete Costantino, del *taboularios* Giuseppe[30], mentre Mario Re, cui si deve un importante lavoro sui manoscritti in stile di Reggio, ha studiato la mano di Constantino

[27] ADM 536: Rognoni, *Le fonds d'archives*, p. 539, nr. 159.

[28] Nel 1202 un privato che, come prima di lui aveva fatto lo zio, non ha rispettato i termini del *telos* relativo a terreni concessi loro dall'archimandritato, cerca di sfuggire ai controlli, ma viene scoperto e posto *en phylakeia* dal *kankellarios* rassegnandosi poi, per evitare il processo, a chiedere grazia e restiuire i terreni venendo perciò ricompensato dall'archimandrita con 100 tarì: ADM 1304, inedito: Rognoni, *Le fonds d'archives*, p. 533, nr. 137.

[29] A. Bravo García, *Notarios y escrituras en el fondo documental griego de Sevilla (Archivo General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli)*, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Atti del Seminario di Erice (18-25 settembre 1988), a cura di G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci, Spoleto 1991 (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici dell'Università di Perugia, 5), II, pp. 417-445.

[30] Degni, *Le scritture*, pp. 284-289.

Goudrouppos[31]. Senza entrare qui nel dettaglio, importa ricordare da un lato l'omogeneità delle scritture documentarie di Tuccio, che per tutto il XII secolo sono accostabili alle scritture librarie in stile di Reggio, dall'altra la presenza nel dossier di scritture personali ed eclettiche, talvolta dovute alla mano dell'autore giuridico dell'atto. Le osservazioni che nell'edizione a venire accompagneranno l'analisi di ciascun documento vorrà essere un contributo allo studio più generale e completo sulle scritture documentarie di area calabro-sicula, che ancora resta da fare. Ciò che invece preme anticipare è il fatto che, quando dall'analisi paleografica si passa allo studio del formulario, è facile riscontrare delle forti analogie nel discorso giuridico di redattori che presentano una grafia pressoché simile e altrettante differenze rispetto ad altri scribi attestati sia all'interno del dossier di Tuccio sia da documenti appartenenti a fondi d'origine diversa e geograficamente relativamente distanti. Penso, per esempio, alle scritture e al formulario in uso a Briatico. Analogie e differenze che rinviano tanto alla questione dei modelli di formazione professionale, locali e non, quanto a quella della apparente fissità della prassi giuridica.

In breve si può qui illustrare, a titolo di esempio, lo stile di Costantino Rodokallo, *notarios* della corte dell'archimandrita. Il documento non presenta mai l'invocazione trinitaria; la *notificatio* allude spesso all'apposizione autografa della croce del *signon*, comporta la formula di garanzia espressa dal verbo προσδέχομαι invece del più usuale ἀναλαμβάνω, dopo l'indicazione del *periorismos* l'oggetto della transazione è richiamato con tutti i diritti ad esso afferenti; la formula che attesta il passaggio del diritto di proprietà declina i verbi che quel diritto definiscono: μεταπουλεῖν, χαρίζειν, ἀνταλλάττειν, δωρεῖσθαι e si conclude con l'espressione tradizionale καὶ παντὶ τρόπω ἐκποιεῖν ὡς τὸ κῦρος καὶ τὴν ἐξουσίαν παρ᾽ ἡμῶν εἰλειφυῖαν; la garanzia contro l'evizione è riassunta dall'espressione della *defensio*; le clausole comportano sempre l'ammenda fissata a 36 *nomismata* da versare al tesoro reale in caso di contravvenzione e mai la sanzione della pena spirituale. Per finire, la sottoscrizione del rogatario precisa la data e la sua carica di *notarios* presso la corte dell'archimandrita.

La grafia di Rodocallo è simile a quella del prete Costantino, attivo nello stesso periodo, e pressoché identico è il formulario, mentre differisce notevolmente dalla grafia e, in parte, dal formulario di cui si serve Agchyllos, *notarios* della corte alcuni anni più tardi. Specialista del genitivo assoluto, Rodocallo condivide con i suoi colleghi cultura grafica e linguistica rimarchevoli.

La comparazione con i pochi atti del XIII secolo mostra una sostanziale corrispondenza, con sottili differenze evidenti soprattutto a livello lessicale; tuttavia, presso i *notarioi* della prima metà del Duecento, è percettibile la tendenza

[31] Re – Rognoni, *Gestione della terra*, pp. 140-142.

alla reiterazione dei concetti, a una sorta di ampollosità che li distingue dai loro più sobri colleghi del secolo precedente. Questa caratteristica, unita a una buona cura della grafia, che presenta solo qualche 'errore' fonetico, a un discreto controllo della grammatica, a una tendenza all'ipercorrezione evidente nel bisogno di 'spiegare' le formule che vengono impiegate, può suggerire un progressivo cristallizzarsi del linguaggio giuridico avvertito da chi il greco, malgrado tutto, non cessava di praticare.

La lingua dei documenti

Come è noto, gli atti privati dell'Italia meridionale, in quanto testimonianze non letterarie che hanno pochi equivalenti nell'Oriente bizantino sono uno strumento necessario allo studio della lingua greca medievale. Il loro valore in questo senso era stato messo in evidenza già alla fine del XIX secolo dallo studio pionieristico di S. Zambelios, poi ripreso da linguisti insigni come G. Chatzidakis e J. Psicharis impegnati, su fronti opposti, in quel dibattito di forte rilevanza ideologica e politica che infiammava gli intellettuali greci sulla questione della lingua, funzionale alla costruzione dello Stato nazionale greco[32]. Manifestando, infatti, i tratti compositi di una lingua per un verso arcaizzante, per un altro anticipatrice di sviluppi che porteranno alla formazione del neo-greco, τὰ Ἰταλοελληνικά costituivano il terreno ideale per rivendicare, da un lato, l'evidenza della diglossia tra lingua parlata e lingua colta in epoca altomedievale, dall'altro quella di una polimorfia strutturale alla lingua vernacolare già nelle prime fasi del suo sviluppo. Il dibattito è proseguito a lungo, con esiti notevoli per quanto riguarda più specificamente la lingua greca dell'Italia meridionale, basti ricordare i lavori di Tsopanakis, Caracausi e Minas[33]. Poiché non è questa la sede, e soprattutto attiene ad altra competenza affrontare un tema tanto complesso, mi limito qui ad alcune osservazioni. I tratti morfologici più caratteristici della lingua degli atti calabresi di Tuccio, comuni peraltro ai documenti siciliani, sono facilmente riscontrabili nei testi greci medievali: il progressivo disuso del dativo a vantaggio del genitivo, l'impiego del nominativo assoluto, l'uso delle preposizioni per i casi obliqui, più spesso seguite dall'accusativo; irregolarità nell'uso dell'aumento, la debolezza del futuro sostituito più spesso dal

[32] R. Lavagnini, *Spiridon Zambelios, i documenti greci dell'Italia meridionale e la storia della lingua neogreca*, «Nea Rhome» 4 (2007), pp. 441-466: 458-459, con bibliografia.

[33] A.G. Tsopanakis, *Elementi grammaticali di lingua greca medievale*, in *Italia linguistica nuova ed antica. Studi linguistici in memoria di O. Parlangeli*, a cura di V. Pisani – C. Santoro, I, Galatina 1976, pp. 361-383; G. Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (sec. X-XIV)*, Lessici Siciliani 6, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 1990; K. Minas, *Ἡ γλῶσσα τῶν δημοσιευμένων μεσαιωνικῶν ἑλληνικῶν ἐγγράφων τῆς Κάτω Ἰταλίας καὶ τῆς Σικελίας*, Athina 1995.

presente indicativo o dal congiuntivo aoristo, il declino dell'aoristo secondo, sostituito dall' aoristo primo, le forme di aoristo passivo *pro* aoristo medio, la confusione tra temi e aspetti dell'aoristo e del perfetto, il participio indeclinabile in *onta*. Per la sintassi, l'infinitiva con valore finale costruita con il pronome relativo al genitivo, ma anche con *ina*/*na* e l'infinito; la tendenza alla coordinazione. Si tratta di fenomeni noti e studiati, che l'edizione delle fonti documentarie può contribuire ad appoggiare, così come potrà fornire materiale agli studi di lessicologia: l' indice delle parole notevoli, tecniche e non, posto a fine volume registra infatti termini non attestati altrove dagli strumenti lessicografici più aggiornati, pure in gran parte tributari delle fonti documentarie[34].

Concludo questo breve *état de lieu* riguardo la prossima pubblicazione del secondo volume degli atti privati greci dell'Archivo Ducal de Medinaceli, ribadendo quanto già sottolineato in parte nell'introduzione al primo volume. Pur trattandosi di testi speciali, consacrati alla registrazione formale di una prassi giuridica, attraverso le realizzazioni puntuali della lingua, le variazioni, il ricorso a termini di derivazione complessa, o ad accezioni nuove di termini tecnici, o ancora attraverso l'interpolazione di una fraseologia descrittiva, che segnala tanto della forza della tradizione bizantina che del contatto con la corrispondente prassi latina, e infine attraverso le tante infiltrazioni della lingua parlata, questi testi sono in grado di segnalare non solo nuove modalità di relazione ma la vitalità di un sistema linguistico e culturale. Chi scrive un atto, infatti, laico o uomo di chiesa, colto o alfabetizzato appena, è cosciente del suo gesto. Malgrado il supporto probabile di formulari, non si tratta mai solo e semplicemente di copiare, ma di integrare un sapere a un altro, lo schema discorsivo e normativo alla domanda complessa della situazione 'privata', la grafia a una grammatica. Le difficoltà che si incontrano studiando il testo dei documenti privati non dipendono quindi soltanto dalla loro dispersione nel tempo, ancora meno dal loro attestare negozi giuridici diversi, piuttosto dalla inevitabile creatività della lingua nella quale essi si esprimono. Il tenore del documento e la lingua che lo dice sono i luoghi nei quali i cambiamenti prendono forma: la sintassi rigida dei tecnicismi giuridici si apre all'eccezione manifestando allora tutta l'abilità dello scriba, la sua formazione, ma anche, oltre la 'scorrettezza' del parlato, la capacità di interpretare, regolandoli, gli interessi concreti della società che quel documento produce e di cui essa si serve. Per un paradosso solo apparente, la fedeltà al paradigma mostrata da *notarioi* di formazione è più rivelatrice della vitalità della lingua e della cultura del *milieu* italogreco di quanto non lo sia l'approssimazione di uno scriba occasionale. Quanto più la rigidità dello schema

[34] *Lexicon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9-12 Jahrhunderts*, a cura di E. Trapp, Wien 1994- (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften); Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (sec. X-XIV)*.

crea forme vuote di significato, infatti, tanto più trapelano, al di là del formulario, fenomeni di adeguamento e di innovazione, manifestando quella funzione di tramite tra la 'lingua' della norma, dell'istituzione, e la 'parola' del vivere associato che il documento della prassi ricopre.

Vera von Falkenhausen

I documenti greci del fondo Messina dell'Archivo General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli (Toledo)*

Progetto di edizione

Presento in questa sede un primo rendiconto sullo *status quo* di un *work in progress*, e cioè dell'edizione delle pergamene greche del fondo Messina dell'Archivo General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli, conservato nel Palazzo Tavera a Toledo[1]. Il progetto è condotto da Cristina Rognoni che sta pubblicando gli atti privati[2] e da chi scrive, curatrice dell'edizione degli atti pubblici. Dal punto di vista dello storico la divisione del lavoro editoriale tra atti pubblici e privati, decisa anni fa dall'allora comitato scientifico, è un nonsenso, perché in questo modo vengono separati documenti appartenenti allo stesso contesto archivistico e storico. Operando tuttavia in stretta collaborazione, cerchiamo di limitare i danni[3].

Il fondo contiene 213 pergamene greche, tra atti pubblici, semi-pubblici e privati[4], – senza contare alcuni documenti originariamente scritti in greco, ma

* In seguito citerò i singoli documenti del Fondo con la sigla ADM.

[1] Nel 1679, dopo aver soppresso una rivolta dei Messinesi contro la monarchia spagnola, il viceré Francesco de Benavides, conte di Santisteban, confiscò gli archivi della città, anche quelli ecclesiastici, inviandoli in Spagna. Dopo un itinerario archivistico alquanto complicato i documenti finirono per far parte dell'Archivio dei duchi di Medinaceli ove furono individuati da Gregorio de Andrés alla fine degli anni Settanta del secolo scorso: A. Sparti, *Il fondo Messina nell'Archivio della Casa Ducale Medinaceli di Siviglia*, in *Messina. Il ritorno della memoria*, Palermo 1994, pp. 119-127; A. Sanchez Gonzales, *De Messina a Sevilla. El largo peregrinar de un archivo siciliano por tierras españolas*, ivi, pp. 129-141; C. Rognoni, *Les actes privés grecs de l'Archivo Ducal de Medinaceli (Tolède)*, I. *Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de Saint-Philippe-de-Bojôannès et de Saint-Nicolas-des-Drosi (Calabre, XIe-XIIe siècles)*, Paris 2004, pp. 9-12.

[2] C. Rognoni, *Le fonds d'archives "Messine" de l'Archivio de Medinaceli (Toledo). Regestes des actes privés grecs*, «Byzantion» 72 (2002), pp. 497-554, presenta brevi regesti di 159 atti privati, senza comunque indicare se un documento sia già stato pubblicato o meno.

[3] Ad esempio, al volume di Cristina Rognoni, *Les actes privés*, in elaborazione prima che io avessi accesso all'archivio, ho aggiunto in appendice i regesti degli atti pubblici che riguardavano i monasteri in questione, basandomi sulle riproduzioni fotografiche (pp. 234-252), mentre per un articolo su San Giovanni di Murgo Cristina Rognoni mi ha ceduto un atto privato che riguarda quel monastero (ADM 1265): V. von Falkenhausen, *La breve vita del monastero greco di S. Giovanni di Murgo in Sicilia (1116-1141)*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s., 46 (2009) pp. 141-160.

[4] Nel già citato volume *Messina. Il ritorno della memoria*, pp. 149-177, si trovano ottime fotografie,

conservati soltanto in traduzione latina[5] – provenienti dall'archivio dell'arcivescovado di Messina e da quello dell'archimandritato del S.mo Salvatore *de lingua phari*, ove erano confluiti anche diversi atti relativi ad alcuni monasteri dipendenti e *metochia* sia calabresi che siciliani e agli estesi beni fondiari di sua pertinenza, come la cosiddetta Valle Tuccio nella Calabria meridionale e la χώρα di Agrò nella Sicilia orientale. Tuttavia, innanzitutto per gli atti privati e amministrativi rogati a Messina e nel suo territorio, non sempre è possibile individuare l'esatta provenienza archivistica dei singoli documenti[6]. Nel Seicento ambedue gli archivi erano conservati nel campanile della cattedrale messinese ed è facile che le carte si siano mescolate.

In genere le pergamene si trovano in buono stato di conservazione, anche se l'ADM 1253, un diploma di Ruggero II per il S.mo Salvatore del 1144, è mancante della parte sinistra, alcune sono state tagliate ai margini sicché mancano le *superscriptiones*, come ad esempio nel ADM 529[7], 1227 e 1413[8], e altre come ADM 532[9] e ADM 1309, 1421, 1235 e 1293 sono sopravvissute soltanto in uno stato piuttosto frammentario[10]. A prescindere dagli archivi del Monte Athos, si tratta del più consistente fondo archivistico in lingua greca del Medioevo, essendo stato distrutto durante la seconda guerra mondiale il fondo greco proveniente

benché di piccolo formato, di 31 documenti greci del fondo, di cui quattro bilingui greco-arabi, e uno greco-latino.

[5] ADM 153: la *divisio* di alcune terre a Callura (a sud-ovest di Catania) a favore dell'archimandritato, eseguita per ordine del vicecancelliere Matteo d'Aiello da Basilio, stratego della stessa località (gennaio 1178), tradotta in latino nel 1234; ADM 262: un *privilegium* di Ruggero II del maggio 1151 a favore dell'archimandrita del S.mo Salvatore di Messina relativo alla giurisdizione degli abitanti del feudo di Tucchi, tradotto in latino nel 1389: E. Caspar, *Roger II. (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie*, Innnsbruck 1904, nr. 228 p. 574. Probabilmente vi saranno altri documenti greci conservati soltanto in traduzione latina, ma finora non ho avuto accesso all'inventario completo delle pergamene latine.

[6] Questo vale, ad esempio, per un contratto matrimoniale del 1208, pubblicato da C. Rognoni, *Messina 1208: un contratto matrimoniale greco (ADM 1302)*, «Νέα Ῥώμη» 4 (2007), pp. 331-342, ma anche per due atti amministrativi del 1158 e del 1126 relativi a proprietà immobiliari a Messina (ADM 1405) e a Maniace (ADM 1382) pubblicati da chi scrive: V. von Falkenhausen, *Griechische Beamte in der duana de secretis von Palermo. Eine prosopographische Untersuchung*, in *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, a cura di L. M. Hoffmann – A. Monchizadeh, Wiesbaden 2005, pp. 381-411; Ead., *Roger II. in der Κατοῦνα τοῦ Μανιάκη (Mai, 1126)*, in *Vaticana et Medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould*, a cura di J.-M. Martin – B. Martin-Hisard – A. Paravicini Bagliani, Firenze 2008, pp. 117-128.

[7] Si tratta di una crisobolla di Ruggero II del febbraio 1133, la cui *superscriptio* era ancora visibile nel Seicento, quando è stata fatta la copia, ora conservata nel Vat. lat. 8201 ff. 56r-59r e 130r-132r.

[8] ADM 1227 è un σιγίλλιον di Tancredi di Siracusa del 1116, dove è ancora visibile la parte inferiore dell'asta verticale della croce che precede la *superscriptio*, mentre ADM 1413 è la redazione greca di una sentenza bilingue di *Sanctorus Magne regie curiae magister iustitiarius* del 1185.

[9] V. von Falkenhausen, *Le strane vicende di S. Barbaro di Demenna: Diplomatica e storia*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. 42 (2005) [2006], pp. 137-156.

[10] Si vedano le fotografie in *Messina. Il ritorno della memoria*, nrr. 51, 52, 54, 55, pp. 171-173.

dalla Calabria, un tempo conservato nel Grande Archivio di Stato di Napoli[11] e pubblicato da Francesco Trinchera[12].

L'ambito geografico della documentazione Medinaceli comprende la Sicilia nord-orientale (il Val Demone), in particolare Messina e il suo retroterra, e la Calabria meridionale (l'Aspromonte e la costa tirrenica a sud di Vibo Valentia). Vi sono soltanto poche eccezioni:

ADM 1118: un atto amministrativo bilingue arabo-greco, emesso dal Regio Diwan a Palermo nel 1166, con il quale viene restituito all'arcivescovado messinese l'arcidiaconato della stessa chiesa[13].

ADM 1340: un σιγίλλιον emesso dal duca Ruggero, figlio di Ruggero II, a favore del monastero di San Cosma τοῦ Γωνάτου nei pressi di Petralia nel 1141, proviene anch'esso dall'archivio dell'arcivescovado[14].

ADM 1227 e 1265: due atti degli anni 1116 e 1141 che riguardano il monastero di San Giovanni di Murgo presso Lentini (diocesi di Siracusa), dal 1141 *metochion* del S.mo Salvatore[15].

ADM 1120, 1117, 1104: le tre redazioni di un diploma greco-arabo di Ruggero II del giugno 1141 a favore dell'archimandrita Luca relativo al monastero di San Giorgio di Triocala presso Sciacca, anch'esso un *metochion* del S.mo Salvatore[16].

I limiti cronologici sono il 1040 e il 1355. Una decina di documenti – tutti privati e tutti calabresi – sono rogati in epoca bizantina; la maggior parte della documentazione sia pubblica che privata appartiene però al periodo normanno, ventidue datano poi dal periodo svevo, due da quello angioino e tre da quello aragonese.

[11] S. Palmieri, *L'Archivio di Stato di Napoli: distruzioni durante la Seconda Guerra mondiale e successiva ricostruzione*, «Archivum» 42 (1996) pp. 242 s.; P. Herde, *Wolfgang Hagemann als Zeitzeuge und Zeuge im Kesselring-Prozeß (25. April 1947)*, in *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, a cura di H. Keller – W. Paravicini – W. Schieder, Tübingen 2001, pp. 70-81.

[12] F. Trinchera, *Syllabus Graecarum membranarum*, Neapoli 1865.

[13] S. Cusa, *I diplomi greci ed arabi della Sicilia*, I, 1, Palermo 1868, p. 321, edito da una copia del secolo XVII senza il testo arabo. L'edizione del documento originale curata da V. von Falkenhausen e J. Johns, *An Arabic-Greek Charter for Archbishop Nicholas of Messina, November 1166*, è in corso di stampa in «Νέα Ῥώμη» 8 (2011, ma 2012).

[14] *Ibid.*, pp. 310 s., edito da una copia del sec. XVII. Il documento è poi stato ripubblicato dall'originale da G. de Andrés, *Un diploma griego del duque Normando Roger, principe de Sicilia (a. 1142)*, «Archivos Leonenses» 74 (1983), pp. 384-386; Id., *Un diploma griego del duque Normando Roger, principe de Sicilia (a. 1142)*, «Erytheia- Revista de estudios bizantinos y neogriegos» 6, 1 (1985), pp. 61-68.

[15] von Falkenhausen, *La breve vita*, pp. 156-160.

[16] I diplomi sono inediti, ma buone fotografie (assieme con una della relativa ǧarīdah in lingua araba), benché di piccolo formato, si trovano nel volume: *Messina. Il ritorno della memoria*, nrr. 31-34, pp. 161-65. J. Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge 2002, pp. 102-108, ha ampiamente commentato i documenti. Un frammento in traduzione latina è stato pubblicato da R. Pirri, *Sicilia sacra*, II, Venezia 1733, p. 978; Caspar, *Roger II.*, n. 138, p. 544,

Non tutti i documenti erano sconosciuti: nella prima metà del secolo XVII il canonico Antonino Amico (1586-1641) aveva fatto copiare i fondi archivistici messinesi[17]. Il manoscritto Qq H 4 della Biblioteca Comunale di Palermo contiene le copie degli atti dell'archivio arcivescovile di Messina, mescolate con altre di documenti provenienti dall'archimandritato. Da questo codice Salvatore Cusa ha pubblicato gli atti greci[18], mentre Raffaele Starrabba ha curato l'edizione dei documenti latini e greci[19]. Tuttavia, risulta che anche altri atti privati conservati nell'Archivio Medinaceli e non copiati nel manoscritto Qq H 4 appartenessero all'archivio arcivescovile, come ad esempio i documenti ADM 1307 e 1330 (ambedue del 1171) e probabilmente anche ADM 1331 (1142) e 1321 (1155)[20].

Per quanto riguarda l'archivio dell'archimandritato, le copie dei documenti greci e latini commissionate dall'Amico si trovano oggi nel Vat. lat. 8201. La maggior parte dei documenti del periodo normanno è in lingua greca. Trascritte da tre copisti diversi e in genere accompagnate da una traduzione latina, queste copie sono rimaste in gran parte inedite, ma spesso sono state lette e utilizzate: Thomas Hofmann ha fornito un catalogo completo dei documenti greci e latini trascritti nel codice vaticano, nonché dei regesti di atti trecenteschi ivi contenuti[21]. Erich Caspar cita il manoscritto per i suoi regesti dei diplomi di Ruggero II[22]. Infine l'opera fondamentale di Mario Scaduto sul monachesimo greco in Sicilia è in gran parte basata sul materiale copiato nel Vat. lat. 8201[23]. Tuttavia, come risulta per le pergamene dell'archivio arcivescovile, non tutti i documenti dell'archimandritato sono stati copiati nel Seicento: committenti e copisti si concentrarono soprattutto sugli atti per così dire 'importanti', e cioè sui diplomi dei conti e re normanni e gli atti dei loro baroni e alti funzionari nonché sui documenti dei vescovi e archimandriti, tralasciando spesso gli atti privati. Manca, ad esempio, nel Vat. lat. 8201 la maggior parte degli atti privati relativi ai monaste-

[17] R. Zapperi, *Amico, Antonino,* in *Dizionario biografico degli Italiani*, II, Roma 1960, pp. 784-787.

[18] Cusa, *I diplomi greci,* pp. 289-342. Provengono certamente dall'archimandritato ADM 530 (un diploma di Ruggero II per l'archimandrita Luca del 1131: *ibid.*, pp. 291-294) e ADM 1328 (una donazione dell'archimandrita Luca ad un monaco Stefano, che aveva offerto delle preziose reliquie al S.mo Salvatore, del 1141: *ibid.*, pp. 299-301).

[19] R. Starrabba, *I diplomi della Cattedrale di Messina raccolti da Antonino Amico pubblicati da un codice della Biblioteca comunale di Palermo,* Palermo 1888 (Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati a cura della società siciliana di storia patria, s. I, vol. 1). I ventidue documenti in lingua greca sono stati pubblicati a pp. 337-428.

[20] Tutti questi documenti riguardano proprietà fondiarie ubicate a Larderia, ove la Chiesa messinese aveva notevoli interessi patrimoniali.

[21] T. Hofmann, *Papsttum und griechische Kirche in Süditalien in nachnormannischer Zeit (13.-15. Jahrhundert),* Diss., Würzburg 1994, pp. 296-323.

[22] Caspar, *Roger II.*, pp. 481-580.

[23] M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV,* Roma 1982[2] (Storia e letteratura, 18).

ri calabresi dipendenti dal S.mo Salvatore e alle proprietà dell'archimandritato in Valle Tuccio nell'Aspromonte.

D'altra parte, nel secolo XVII esistevano ancora documenti ora scomparsi, come ad esempio un diploma di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca del maggio 1134 al quale vengono concessi diritti di pascolo e forniture annuali in danaro e in natura[24]; o anche un σιγίλλιον della *regina* Maximilla, sorella di Ruggero II, a favore della sua figlioccia Flandina del 1130 [25]. Inoltre, il già citato diploma di Ruggero II del novembre 1144 per l'archimandritato relativo ai possessi in Calabria (ADM 1253) mancante della parte sinistra, può essere integrato dal testo intero conservatosi nella copia del manoscritto vaticano[26]. Infine Rocco Pirri cita un *privilegium* di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca dell'aprile 6655 (1147), con il quale il re ricompensa il monastero del S.mo Salvatore delle terre di San Leone, che egli ha confiscato per costruirvi il suo palazzo detto Philopation, con terre a Cammara, un mulino nella fiumara di S. Filippo Grande, diritti d'acqua e case a Messina[27]. Di questo privilegio non v'è traccia né nel cod. Vat. lat. 8201, né nell'archivio Medinaceli, ove esiste però un atto privato del maggio 6654 (1146) che accenna alla confisca della terre a San Leone a causa della costruzione del Philopation[28]. È previsto di includere questi documenti trasmessi soltanto in copia nell'edizione degli atti pubblici Medinaceli.

Il fondo greco Medinaceli è di notevole interesse per i paleografi. Il gran numero di pergamene rogate sia a Messina, la seconda città della Sicilia normanna, la quale per tutto il XII secolo ebbe una documentazione privata quasi esclusivamente greca, sia in alcune località più modeste della Calabria meridionale, offre la possibilità di studiare i vari livelli di educazione grafica non soltanto dei notai, ma anche dei testimoni firmatari autografi dei documenti. Si deve la prima ricerca paleografica su tali documenti ad Antonio Bravo Garzia[29]; dal 2002 Paola Degni, ha dedicato diversi articoli a questi problemi[30].

[24] Vat. lat. 8201, ff. 133r-134r, accompagnato da una traduzione latina ff. 274 s. Il diploma è inedito, ma alcuni estratti in traduzione latina si trovano in Pirri, *Sicilia sacra*, I, p. 590, II, p. 1155-1156, regesti presso Caspar, *Roger II.*, nr. 98, pp. 523 s. e Hofmann, *Papsttum*, p. 297.

[25] Vat. lat. 8201, ff. 76r-v, 126r, tr. lat. f. 94r. Il documento è stato pubblicato da V. von Falkenhausen, *«Maximilla regina, soror Rogerius rex»*, in *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, pp. 375 s.

[26] Vat. lat. 8201, ff. 71v-73r, 146r-147r; tr. lat. ff. 4r-5v, 171v-172r. Il diploma è inedito, ma alcuni estratti in lingua latina si trovano in Pirri, *Sicilia sacra*, II, p. 1157, e un regesto in Hofmann, *Papsttum*, p. 298.

[27] Pirri, *Sicilia sacra*, II, p. 979 (*in Archivio Archim. f. 45*); Caspar, *Roger II.*, nr. 209, p. 567.

[28] ADM 1245; i regesti di Hofmann, *Papsttum*, p. 299 e Rognoni, *Le fonds d'archives "Messine"*, nr. 39, p. 510 non menzionano la confisca delle terre di San Leone per la costruzione del Philopation.

[29] A. Bravo Garzia, *Notarios y escrituras en el fondo documental griego de Sevilla (Archivo General de la Fundación Casa Ducal Medinaceli)*, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988) II, a cura di G. Cavallo – G. de Gregorio – M. Maniaci, Spoleto 1991 (Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia», 5), pp. 417-445, tavv. I-XX.

[30] P. Degni, *Documenti greci orientali e occidentali: esperienze grafiche a confronto*, in *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, Atti del Convegno internazionale di studio dell'As-

Particolarmente interessante per il diplomatista è il gran numero di diplomi in lingua greca dei vari regnanti della dinastia Altavilla: quattro di Ruggero I, uno di Ruggero Borsa, due della reggente Adelasia con il figlio Ruggero II, sedici di Ruggero II, uno di suo figlio il duca Ruggero e uno di Guglielmo II. Li presenterò in questa sede in ordine cronologico, fornendo comunque il regesto soltanto nel caso in cui il diploma sia inedito.

ADM 1231 (orig.): forse febbraio 6591 (1083), ma in ogni caso anteriore al settembre 1092, visto che tra i testimoni figura Giordano, figlio illegittimo di Ruggero I, morto in quell'anno. Σιγίλλιον del conte Ruggero I a favore del monastero calabrese di San Nicola di Drosi, cui viene concesso un sacerdote, ex prigioniero come villano. Il diploma in mediocre stato di conservazione – il primo rigo è quasi illeggibile – si presenta piuttosto male sia nella forma esterna, che nel formulario, nella lingua e nella scrittura. Non è certo stato scritto da un notaio professionista (visto che è difficile parlare di una cancelleria per Ruggero I). Si tratta comunque di una donazione piuttosto modesta fatta in presenza di molti personaggi ragguardevoli appartenenti all'*entourage* del conte. Né il contenuto né il gruppo dei testimoni presenti destano sospetti. Potrebbe essere una redazione ad opera del destinatario (*Empfängerausstellung*)[31].

ADM 1410 (copia medievale, XII sec.): novembre 6602 (1093), σιγίλλιον di Ruggero I a favore del monaco Biagio, cui concede terre vicino a Gitala per trasformare in monastero la sua grotta eremitica di San Nicandro sotto il castello di San Nicone presso Taormina[32].

ADM 1347 (copia medievale, XII sec.): aprile 6604 (1096), σιγίλλιον di Ruggero I a favore di Roberto, vescovo di Messina[33].

ADM 1344 (copia medievale, XII sec.): σιγίλλιον di Ruggero I (settembre 1098) a favore del fedele Scolario cui concede terre a Pherla e a Phargale[34].

sociazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Bari, 2-5 ottobre 2000), Spoleto 2002, pp. 483-528 (con E. Crisci); Ead., *Le sottoscrizioni testimoniali nei documenti italogreci: uno studio sull'alfabetismo nella Sicilia normanna,* «Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi» s. II, 4 (2002), pp. 107-154; Ead., *Una nuova testimonianza di scrittura "ad asso di picche" (ADM 1312 SS Archivo Historico, leg. 223),* «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s., 56 (2002), pp. 237-240; Ead., *Sullo stile di Reggio: l'apporto delle testimonianze documentarie,* «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 69 (2002), pp. 57-81; Ead., *Le scritture dei documenti italogreci della Sicilia normanna e sveva,* «Νέα Ῥώμη» 3 (2006), pp. 265-304.

[31] Una fotografia della pergamena si trova in *Messina. Il ritorno della memoria,* nr. 22, p. 157, e un regesto in Rognoni, *Les actes privés grecs,* nr. I, pp. 234-237. Si veda anche J. Becker, *Graf Roger I. von Sizilien, Wegbereiter des normannischen Königreichs,* Tübingen 2008 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 117), p. 245.

[32] Il documento è inedito: Scaduto, *Il monachesimo basiliano,* p. 92; un breve regesto si trova in Bekker, *Graf Roger I. von Sizilien,* p. 251.

[33] Il diploma è stato edito da una copia del sec. XVII dal Cusa, *I diplomi greci,* I, 1, pp. 289-291; un breve regesto si trova in Becker, *Graf Roger I. von Sizilien,* p. 255.

[34] Il documento è stato pubblicato in traduzione latina da Pirri, *Sicilia sacra,* II, p. 1003 e da V. di Giovanni, *Il transunto dei diplomi del monastero del presbitero Scholaro di Messina,* «Archivio storico siciliano » 21 (1896) p. 333; regesti in Becker, *Graf Roger I. von Sizilien,* p. 257; Hofmann, *Papsttum,* p. 296.

ADM 1354 (orig.): luglio 6610 (1102), σιγίλλιον del duca Ruggero Borsa a favore del monastero calabrese di San Nicola di Drosi cui concede alcune terre nei pressi della strada per Nicotera[35].

ADM 532 (orig.): settembre 6618 (1109), σιγίλλιον della reggente Adelasia e del figlio Ruggero II a favore del monastero di San Barbaro di Demenna[36].

ADM 1339 (orig.): 7 novembre 6618 (1109), σιγίλλιον della reggente Adelasia e del figlio Ruggero II (novembre 1109) a favore del monastero siciliano Sant'Elia di Scala Oliveri (1109)[37].

ADM 1355 (orig.): maggio 6622 (1114), σιγίλλιον di Ruggero II a favore di Metodio, categumeno di San Nicola di Drosi, cui viene dato il permesso di insediare sulle terre del monastero prigionieri e stranieri che non sono iscritti né negli *akrosticha* del duca, né nelle *plateiai* del conte stesso e dei suoi vassalli [38].

ADM 530 (copia medievale, fine XII / inizio XIII sec.): maggio 6639, ind. VIII (1131)[39], σιγίλλιον di Ruggero II, in cui il re annuncia la fondazione dell'archimandritato sull'Acroterio del porto di Messina[40].

ADM 529 (orig.): Messina, febbraio, 6641 (1133), χρυσόβουλλον σιγίλλιον con cui Ruggero II stabilisce la fondazione dell'archimandritato e annuncia la nomina dell'archimandrita nella persona di Luca, ex categumeno del monastero calabrese della Nuova Odegetria del Patir. Il re elenca i *metochia* (diciotto in Sicilia e cinque in Calabria) e i monasteri κεφαλικὰ καὶ αὐτοδέσποτα, diretti dai propri categumeni (tredici in Sicilia e quattro in Calabria) sottoposti alla nuova fondazione, e toglie dall'elenco precedente del vescovo di Messina Ugo (dell'ottobre 1131)[41] tre monasteri che erano

[35] Il documento è inedito. Un regesto è stato pubblicato in: Rognoni, *Les actes privés grecs*, nr. II, pp. 238 s.

[36] Il documento è edito da V. von Falkenhausen, *Le strane vicende di S. Barbaro*, pp. 137-156.

[37] Il documento è edito da Ead., *Sulla fondazione del monastero greco di S. Elia di Scala Oliveri*, in *Οὐ πᾶν ἐφήμερον*, Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia, a cura di C. Braidotti – E. Dettori – E. Lanzillotta, Roma 2009, II, pp. 979-992.

[38] Il documento è inedito. Esistono due regesti: Caspar, *Roger II.*, nr. 27, p. 489; Rognoni, *Les actes privés grecs*, nr. V, pp. 245 s. È interessante notare che la mano che ha vergato la sottoscrizione non autografa del conte è la stessa che precedentemente ha scritto quelle di Adelasia. Avendo raggiunto la maggiore età Ruggero II continuò quindi a servirsi dello stesso personale di cancelleria di sua madre.

[39] La *datatio* non è corretta: all'anno 6639 corrisponde una indizione IX. Ma siccome il re parla in questo documento della sua incoronazione (r. 8), la data del documento dev'essere posteriore al Natale del 1130. Se non siamo di fronte ad un errore del copista, forse l'incongruenza tra anno del mondo e indizione si potrebbe ricondurre al fatto che Ruggero II aveva iniziato le pratiche di fondazione dell'archimandritato già nel 1130, durante l'VIII indizione, prima della sua incoronazione, ma che sia lui, sia l'archimandrita preferivano come diploma di fondazione una crisobolla regia. Una crisobolla coeva di Ruggero II per il Patir, anch'essa conservata soltanto in copia, è datata 6638, indizione VIII, ma porta anch'essa la sottoscrizione regia: B. de Montfaucon, *Palaeographia graeca*, Parisiis 1708, pp. 397-400; Trinchera, *Syllabus*, pp. 138-141.

[40] Il testo è stato edito da una copia del sec. XVII da Cusa, *I diplomi greci*, pp. 292-294; in tr. lat.: Pirri, *Sicilia sacra*, II, 972-973; regesto: Caspar, *Roger II.*, nr. 69, pp. 510 s.

[41] Starrabba, *I diplomi della Cattedrale di Messina*, nr. 5, pp. 6-8.

già stati ceduti ad altre istituzioni ecclesiastiche. Inoltre egli descrive i diritti dell'archimandrita sui monasteri dipendenti, dona terre e bestiame (60 cavalle, 10 cavalli, 3.000 pecore, 240 capre, 300 mucche, 50 buoi da lavoro, 800 maiali, 12 asini) e 10 schiavi, e concede diritti di pascolo e la libera navigazione sullo Stretto nonché il commercio alimentare con l'Africa (esportazione di grano e importazione di olio)[42].

ADM 1251 (falso medievale, fine XII o XIII secc.): Messina, febbraio 6642, (1134), χρυσόβουλλον σιγίλλιον con cui Ruggero II stabilisce la fondazione dell'archimandritato e annuncia la nomina dell'archimandrita nella persona di Luca, ex categumeno del monastero del Patir. Il testo del diploma è una rielaborazione della crisobolla del 1133, che segue per la maggior parte letteralmente il testo del diploma precedente, senza comunque menzionarla mai: la stessa data topica, benché nel febbraio 1134 il re si sia trovato a Palermo[43], lo stesso formulario, la stessa arenga e lo stesso contenuto, ma con aggiornamenti e aggiunte: i metochia calabresi sono diventati sette[44], e per tutti i *metochia* e monasteri ubicati al di fuori della diocesi di Messina vengono indicate le diocesi di appartenenza; ma innanzitutto il re dona all'archimandrita la chiesa di San Giacinto con le terre circostanti, vicine all'ex cimitero dei Musulmani, che nell'ottobre del 1144 apparteneva ancora alla Chiesa di Catania[45], e gli concede la giurisdizione su tutti i monasteri, *metochia* a lui sottoposti e su tutte le persone abitanti nelle sue terre, a prescindere dai delitti di alto tradimento e assassinio, riservati alla giurisdizione regia[46], mentre l'archimandrita stesso e i suoi successori devono essere giudicati soltanto dal re[47].

Vat. lat. 8201, ff. 133r-134r (copia del sec. XVII): Messina, maggio 6642, ind. II

[42] Il documento è inedito, manca tra i regesti del Caspar, ma riassunti dettagliati sono stati dati da SCADUTO, *Il monachesimo basiliano,* pp. 185-189, e da V. VON FALKENHAUSEN, *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della memoria,* p. 46.

[43] CASPAR, *Roger II.*, pp. 521-523.

[44] Sono aggiunti i *metochia* dei S.ti Anargiri τῶν Κρουσαρούνων (Rosarno), di San Teodoro di Nicotera e della Theotokos di Tauriana, mentre manca quello di San Vito di Buzzano. I primi due sono già elencati tra le dipendenze dell'archimandritato nella bolla di papa Alessandro III del 1175: *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (an. c. 90) ad Coelestinum III (+ 1198),* Roma 1943 (Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes, series I, tom. 1), App. 3, mentre *S. Maria de Soriano de Paleana* è menzionato tra le dipendenze del S.mo Salvatore nella diocesi di Mileto in un documento del 1361: HOFMANN, *Papsttum*, 325-327.

[45] ADM 533: ἔκτος μόνου τοῦ ὀλιγοῦ τόπου ἐν ᾧ ἵδρυται ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἡακύνθου ὃς ὑπάρχει τῆς τῶν Κατανέων ἐπισκοπῆς. Si veda nota 62.

[46] Mentre la concessione di giurisdizione non è mai menzionata nei σιγίλλια originali dei regnanti normanni prima degli ultimi anni del regno di Ruggero II, essa si trova regolarmente in quei diplomi di cui esiste soltanto la traduzione latina, spesso interpolata: V. VON FALKENHAUSEN, *Nuovi contributi documentari sul monastero greco di S. Maria di Gala (Sicilia orientale) in epoca normanna,* in *Medioevo, Mezzogiorno, Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo,* a cura di G. ROSSETTI – G. VITOLO, I, Napoli 2000 (Europa mediterranea. Quaderni, 12), p. 116. È probabile che al momento della confezione del falso, che anche nell'aspetto esteriore rivela di non essere stato prodotto nella cancelleria regia, il S.mo Salvatore possedesse la chiesa di San Giacinto e disponesse della giurisdizione sugli abitanti delle sue terre.

[47] Il diploma è inedito, ma il testo è pubblicato in traduzione latina da PIRRI, *Italia sacra,* II, pp. 974-976; CASPAR, *Roger II.*, nr. 95, pp. 522 s.

(1134)[48], σιγίλλιον di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca cui concede la giurisdizione su tutti i monasteri, *metochia* e tutte le persone abitanti nelle sue terre a prescindere dai delitti di alto tradimento e assassinio, mentre l'archimandrita stesso e i suoi successori devono essere giudicati soltanto dal re[49]. Inoltre permette che i monaci possano insediare persone sulle terre del *metochion* Salikion e concede diritti di pascolo per il bestiame del monastero e di tagliare legno in Sicilia e Calabria per i bisogni del monastero e dei suoi *metochia*. Inoltre promette di fornire annualmente 80 misure di olio, fin quando gli oliveti del monastero non ne producano abbastanza, e 3.000 tarì delle entrate del porto per il vestiario dei monaci. Il re si riserva comunque di stornare tale versamento, quando avrà concessa al monastero una terra produttiva adeguata. Egli dà anche 50 botti di ἀβδούμη dalla tonnara di Milazzo e 100 moggi di sale dalle saline del Faro. Infine concede lo stagno vicino al Faro, il permesso di prendere calce nell'area del Faro e a Massa, e promette di fornire annualmente nel periodo della vendemmia 4.000 grandi brocche di mosto dei vigneti di Mesa, finché i vigneti del monastero non ne producano abbastanza[50].

ADM 1356 (orig.): Messina, marzo 6645, indizione XIV (marzo 1136/1137)[51], σιγίλλιον di Ruggero II che conferma all'archimandrita Luca, su richiesta di quest'ultimo, il possesso della chiesa di San Giovanni τοῦ Ψυχροῦ con tutti i suoi possedimenti e con i due villaggi (χωρία) San Basilio e Psicro e della chiesa di Santa Maria τῆς Βίνας sulle falde dell'Etna, che egli aveva dato all'archimandrita precedentemente, e ne indica i confini catastali[52].

ADM 1120 (orig.): Sciacca, giugno 6649 (1141), χρυσόβουλλον σιγίλλιον (greco-arabo) di Ruggero II a favore di Luca, archimandrita del S.mo Salvatore cui conferma un σιγίλλιον di Ruggero I del 6606 (1097/1098) relativo alla fondazione del monastero di San Giorgio di Triocala. Nel frattempo alcuni baroni avevano occupato alcune terre elencate nel diploma di fondazione, mentre il monastero ne teneva altre che non vi erano iscritte. Il re incarica il protonotario Filippo, il giudice Stefano Maleinos e gli ἐπὶ τοῦ σεκρέτου kait Pietro, Giovanni e *Bouales* di preparare il περιορισμός, che viene puntualmente registrato. Successivamente il re conferma un accordo fatto tra il monastero e Guglielmo, figlio di Riccardo da Sciacca, relativo a diritti sull'uso dell'acqua, e concede diritti di pascolo per gli animali di San Giorgio (1.000 pecore e 200 vacche). Inoltre il re fa trascrivere in una nuova πλατεία i nomi di 15 villani ἐξώγραφοι

[48] All'anno 6642 corrisponde non la II indizione, ma la XII. Deve trattarsi di un errore del copista, perché nel testo del diploma si accenna alla XII indizione.

[49] È possibile che questo passo sia interpolato. Si veda nota 46.

[50] Il documento è inedito, ma una traduzione latina, leggermente abbreviata è stata edita dal Pirri, *Sicilia sacra,* II, p. 976 s.; regesti si trovano in Caspar, *Roger II.*, nr. 98, pp. 523 s., Scaduto, *Il monachesimi basiliano,* p. 190, e Hofmann, *Papsttum,* p. 297.

[51] Nonostante l'errore nella *datatio* – all'anno 6645 corrisponde non la XIV, ma la XV indizione – non dubito dell'autenticità del diploma.

[52] Il diploma è inedito. Un frammento in traduzione latina è stato pubblicato dal Pirri, *Sicilia sacra,* II, p. 977; i regesti del Caspar, *Roger II.*, nr. 108 pp. 528 s., e dello Scaduto, *Il monachesimo basiliano,* p. 190, non sono corretti; meglio quello di Hofmann, *Papsttum,* p. 297. Una fotografia si trova in: V. von Falkenhausen, *I diplomi dei re normanni in lingua greca,* in *Documenti medievali greci e latini. Studi comparativi. Atti del seminario di Erice (23-29 ottobre 1995),* a cura di G. de Gregorio – O. Kresten, Spoleto 1998 (Incontri di studio, 1), tav. VII.

aggiungendoli al κατόνομα dei villani già posseduti dal monastero[53]. In fondo al testo il περιορισμός è trascritto in arabo[54].

ADM 1117: copia ufficiale del diploma precedente: τὸ ἰσότυπον σιγίλλιον τῶν Τρόκλων[55].

ADM 1104: copia del diploma ADM 1120, ma senza il passo dell'accordo con Guglielmo, figlio di Riccardo e senza la sottoscrizione regia. Τὸ ἴσον τοῦ χρυσοβούλλου τοῦ ῥηγὸς Ῥογερίου διὰ τὰς Τροκκούλας[56].

ADM 1340 (orig.): aprile 6650 (1142), σιγίλλιον dell duca Ruggero, figlio di Ruggero II, a favore di Metodio categumeno di San Cosma τοῦ Γωνάτου presso Petralia[57].

ADM 1283 (orig. o copia coeva): maggio, 6650, indizione VI (1142/1143)[58], σιγίλλιον di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca cui conferma un proprio σιγίλλιον del 1114/1115 a favore del monastero di San Conone in Calabria e uno emesso nel 1110/1111 dallo stesso Ruggero II e dalla madre Adelasia a favore del monastero di Santa Gerusalemme presso Mesai. Dal momento che Luca si era lamentato dei funzionari regi che ostacolavano le forniture annuali di olio, vino, sale e danaro promesse dal re nel diploma del maggio 1134, per risolvere il problema in modo definitivo e per rendere il monastero economicamente autonomo, Ruggero II concede all'archimandritato la terra di Tuccio in Calabria, indicandone i confini[59].

ADM 1394 (traduzione greca ufficiale di un diploma latino scomparso): luglio 1144, indizione VI (invece di 1143)[60], unico diploma conservato di Ruggero II, emesso a favore della chiesa di Messina. Mentre il re era a caccia nella foresta di Linaria, il

[53] La *plateia* in lingua araba (ADM 1119) è stata pubblicata da M.E. Gálvez, *Noticia sobre los documentos árabes de Sicilia del Archivo Ducal de Medinaceli,* in *Del nuovo sulla Sicilia musulmana,* Giornata di studio (Roma, 3 maggio 1993), (Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Leone Caetani, 26), Roma 1995, pp. 167-181. Una fotografia si trova in: *Messina. Il ritorno della memoria,* nr. 33, pp. 162 s. con un commento di padre B. Rocco. Si veda anche Johns, *Arabic Administration,* pp. 107 s., 305.

[54] Il diploma è inedito. Una buona fotografia, benché di piccolo formato, si trova nel volume: *Messina. Il ritorno della memoria,* nr. 31, pp. 161 s. Un frammento in traduzione latina è stato pubblicato dal Pirri, *Sicilia sacra,* II, p. 978; regesti da Caspar, *Roger II.,* nr. 138, p. 544 e Hofmann, *Papsttum,* p. 298; un lungo riassunto da Johns, *Arabic Administration,* pp. 102-108.

[55] Una buona fotografia, benché di piccolo formato, si trova nel volume: *Messina. Il ritorno della memoria,* nr. 32, p. 162; si veda Johns, *Arabic Administration,* pp. 102-108, 305.

[56] Una buona fotografia, benché di piccolo formato, si trova nel volume: *Messina. Il ritorno della memoria,* nr. 30, pp. 160-65, 304-6. Johns, *Arabic Administration,* pp. 102-108, considera questo documento la prima redazione del diploma che non poteva essere autenticata, perché mancavano gli estremi dell'accordo tra il monastero e il barone Guglielmo

[57] Si veda nota 14.

[58] Il documento è datato maggio 6650, indizione VI, ma all'anno 6650 corrisponde la V indizione, mentre alla VI indizione l'anno 6651.

[59] Il documento è inedito e non esistono regesti. I due σιγίλλια confermati non sono conservati.

[60] Il diploma è datato secondo il calcolo pisano, usato poco nel regno normanno ma applicato, come sembra, dal *magister Thomas* che ha vergato la *datatio* in latino. Egli aveva partecipato anche alla stesura di un accordo tra la chiesa di Catania e l'archimandritato del giugno del 1143, datato secondo lo stesso stile: V. von Falkenhausen, *I mulini della discordia sul Fiumefreddo,* in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin,* a cura di E. Cuozzo – V. Déroche – A. Peters-Custot – V. Prigent, Paris 2008 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 30), p. 231.

vescovo Gerardo venne a lamentarsi dei funzionari regi (ἐξουσιασταί e φορεστάριοι) che avevano contestato i diritti di proprietà relativi alla terra o al feudo (χῶρα) di Alcaria, che Ruggero I avrebbe donato alla chiesa di Messina. I funzionari regi risposero invece che il conte Ruggero non aveva mai concesso queste terre, ma che esse erano state usurpate dalla chiesa durante la minorità di Ruggero II. Infatti, il vescovo non era in grado di presentare né documenti né testimoni che confermassero la sua richiesta. Perciò il re decise di confiscare le terre abusivamente occupate. Tuttavia, alla minaccia del vescovo eletto di dimettersi se non gli fosse stata restituita la terra di cui disponevano i suoi predecessori, il re gli concesse la terra, indicandone i confini. In calce al testo greco si trova una *datatio* latina di calcolo pisano scritta dal *magister Thomas* e due rote rosse di Ruggero II e del figlio omonimo, *dux Apuliae* [61].

ADM 533 (org.): Messina, ottobre 6653 (1144), σιγίλλιον, ὕφος di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca, al quale vengono confermati i possedimenti in Sicilia con l'indicazione dei relativi confini. Si tratta del posto ove è costruito il monastero, vicino alla darsena regia, a prescindere dalla vicina chiesa di San Giacinto, che appartiene al vescovado di Catania, e dei *metochia* di Santo Stefano di Brica, San Giovanni di Psicro, San Nicola di Pellera, San Barbaro di Demenna, Santa Parasceve di Plati, Sant'Anna di Monteforte, il Salice. Inoltre il re dona delle terre nel territorio di Rometta e i diritti di mare di Agrò[62].

ADM 1247 (copia coeva)[63]: novembre 6653 (1144), σιγίλλιον di Ruggero II a favore di Luca, archimandrita del monastero di San Salvatore dell'Acroterio di Messina, alla richiesta del quale conferma i possedimenti e i metochia in Calabria, concessigli nella crisobolla (febbraio 1133), indicandone i confini catastali dopo una indagine τῶν ἐν τῷ παλατίῳ τετραδίων καὶ ζώσης φωνῆς τῶν κατὰ τὸν καιρὸν σεκρετικῶν. Si

[61] Il testo è stato edito da una copia (Palermo, Biblioteca Comunale, Qq H 4, fol. 320, oppure *ibid.*, Qq F 143 [senza paginazione], Qq E 172, pp. 423-425) da Cusa, *I diplomi greci ed arabi*, I, 1, pp. 312-315, e da C. Brühl, *Rogerii II. regis diplomata latina*, Köln-Wien 1987 (*Codex diplomaticus Regni Siciliae*, s. I, tom. II, 1), nr. 57, pp. 156-162, insieme con una ritraduzione in lingua latina. Una fotografia dell'originale si trova in: von Falkenhausen, *I diplomi dei re normanni in lingua greca*, tav. 1. Il diploma originale latino è ormai scomparso, probabilmente per servire da modello ad un falso latino, pubblicato dal C. Brühl, *Rogerii II. regis diplomata*, nr. † 58, pp. 163-166 (ADM 1012). Una fotografia del falso si trova in C. Brühl, *Diplomi e cancelleria di Ruggero II*, Palermo 1983, tav. XXI, e in *Messina. Il ritorno della memoria*, nr. 34, p. 163. – Pubblicare diplomi importanti nelle due lingue principali non era una pratica insolita nella Sicilia normanna del periodo. Il testo latino era destinato al vescovo, mentre quello greco serviva ai funzionari della dogana, addetti alla verifica delle indicazioni catastali, che allora erano ancora prevalentemente ellenofoni. Anche un diploma di Ruggero II a favore di Giovanni, vescovo di Lipari, (febbraio 1133) è stato emesso in una redazione latina e in una greco-araba: Brühl, *Rogerii II. regis diplomata*, nr. 24, pp. 67 s.; Cusa, *I diplomi greci*, pp. 515-517. In quel caso comunque il testo greco non è una traduzione di quello latino, ma segue il formulario dei diplomi regi in lingua greca. Sono quindi piuttosto propensa a considerare autentico il nostro documento greco, vergato in una elegante scrittura tipo Scilitze. Per quanto riguarda la *datatio* latina del *magister* Tommaso, Horst Enzensberger – che ringrazio cordialmente della consulenza – la considera autentica.

[62] Il diploma è inedito. Estratti dalla traduzione latina sono stati pubblicati da Pirri, *Sicilia sacra*, II, pp. 978 s.; regesti da Caspar, *Roger II.*, nr. 174, pp. 555 s., Scaduto, *Il monachesimo basiliano*, pp. 190 s.

[63] Manca la *superscriptio* con il nome del re, ma è possibile che sia stata tagliata.

tratta dei *metochia* seguenti: Santa Gerusalemme di Mesa, San Pancrazio di Briatico, San Nicola di Drosi e la terra di Tuccio. Inoltre, il re dona altre terre ai *metochia*, indica i nomi dei villani concessi (30 per San Pancrazio e 12 per San Nicola) e permette ai monaci di insediare sulle terre dei metochia uomini liberi, non iscritti nelle *plateiai* del re e dei baroni[64].

ADM 1360 (orig.): novembre 6653 (1144), πλατεία. Alla richiesta dell'archimandrita Luca, Ruggero II fa trascrivere e rinnovare una *plateia* dei villani della Valle Tuccio (120 nomi) data da suo padre, Ruggero I, a Bartolomeo e Demetrio, persone altrimenti non note, e confermata da lui stesso nel 6633, ind. III (1124/1125), dal momento che alcuni funzionari regi (ἐξουσιασταί = strateghi) della Calabria avevano contestato la donazione dei villani all'archimandrita e che la vecchia *plateia* del padre era mal conservata[65]. Inoltre il re dona al monastero sette villani con le rispettive famiglie a Mesa, una a Bovalino e tre a Rometta in Sicilia[66].

ADM 1323 (orig. o copia coeva): novembre, 6653 (1144), σιγίλλιον di Ruggero II per il notaio Nicola Patricio di Messina, cui conferma quattro σιγίλλια di cui due rispettivamente del 6606 (1097/1098) e del 6607 (1098/1099) di Ruggero I a favore di Moules τοῦ Παλατίου, suocero di Nicola, relativi a terre concesse in Calabria; uno del 6600 (1091/1092) sempre del conte Ruggero a favore di Filippo Patrikios, nonno di Nicola, al quale conferma le terre paterne ad Apeilla, e uno con un sigillo di cera del 6620 (1111/1112) di Giosberto de Lucy a favore di Moules riguardante terre a Massa, nei pressi di Messina. Nessuno dei diplomi menzionati è conservato. In cambio della conferma dei suoi privilegi, Nicola dà al re 2.000 tarì e due cavalli[67]. Questo σιγίλλιον, uno dei rari diplomi greci conservati di Ruggero II a favore di un destinatario laico, illustra con chiarezza l'aspetto spiccatamente fiscale della manovra relativa alla revoca dei privilegi.

ADM 1253 (copia coeva): novembre, 6653, (1144): σιγίλλιον di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca cui conferma un proprio σιγίλλιον del 1114/1115 a favore del monastero di San Conone in Calabria e uno emesso nel 1110/1111 dallo stesso Ruggero II e dalla madre Adelasia a favore del monastero di Santa Gerusalemme presso Mesai. Dal momento che Luca si era lamentato dei funzionari regi che ostacolavano le forniture annuali di olio, vino, sale e danaro promesse dal re nel diploma del maggio 1134, per risolvere il problema in modo definitivo e per rendere il monastero economicamente autonomo, Ruggero II concede all'archimandritato la terra di Tuccio in

[64] Il documento è inedito, e non è menzionato dal Caspar; regesto in Rognoni, *Les actes privés*, nr. VII, pp. 248 s.

[65] Secondo il testo la *plateia* del 1124/1125 sarebbe quella del padre (τοῦ προρηθέντος καὶ ἀοιδήμου πατρὸς ἡμῶν), ma allora Ruggero I era ormai morto da quasi venticinque anni. Deve, quindi, trattarsi della conferma di Ruggero II stesso, ancora conte, attribuita per errore al padre.

[66] Il documento è inedito. Regesti si trovano in Caspar, *Roger II.*, nr. 182, p. 558; Scaduto, *Il monachesimo basiliano*, p. 191; Hofmann, *Papsttum*, p. 298; una fotografia si trova in: von Falkenhausen, *I diplomi dei re normanni*, tav. IV.

[67] Il documento è inedito. Un regesto si trova in Caspar, *Roger II.*, nr. 181, p. 558, e un ampio riassunto in S. Lucà, *Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo stile 'rossanese'*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s., 47 (1993) p. 194.

Calabria, indicandone i confini. Il documento è quasi una copia del testo dell'ADM 1283 del 1142/1143; soltanto l'arenga e la *datatio* sono cambiate[68].

ADM 1352 (orig. o copia coeva): 6 novembre, 6653 (1144), σιγίλλιον di Ruggero II a favore dell'archimandrita Luca, al quale conferma due *sigillia* precedenti (non conservati), uno suo del 6623 (1114/1115), con il quale venivano concesse al monastero di San Conone nella fiumara del Mouros (Murria presso Briatico) varie terre con i relativi *periorismoi*, l'altro emanato sempre da lui insieme con la madre nel 6618 (1109/1110) a favore del monastero Santa Gerusalemme di Mesa, cui venivano concesse terre e mulini. Il re concede inoltre un villano al monastero di San Nicola di Drosi[69].

ADM 1260 (orig.): aprile, 6655, (1147), σιγίλλιον. Alla richiesta di Luca, archimandrita di San Salvatore di Messina, il re conferma alle navi del monastero, che trasportano i viveri e altri beni (frumento, orzo, fave, ceci, legumi, vino, miele, cera, burro, lana, cotone e legna) necessari per il mantenimento dei monaci, mandati dai metochia della Calabria e della Sicilia al monastero principale e viceversa, traversando lo stretto da Catona e Reggio per Messina e viceversa, l'esenzione dai diritti di porto, dalle decime e da qualsiasi altra imposta. Si tratta dei metochia: San Giorgio di Triocala, San Giovanni di Lentini, San Giovanni di Psicro, Santo Stefano di Brica, San Barbaro di Demenna, Santa Parasceve di Venello, San Nicola e Sant'Anna di Monteforte e il Salice (in Sicilia), e San Pancrazio di Briatico, San Teodoro di Nicotera, San Nicola di Drosi, la Catuna e la terra di Tuccio (in Calabria)[70].

ADM 1338 (orig.): Palermo, giugno, 6657, ind. XII (1149), σιγίλλιον. Luca, archimandrita del S.mo Salvatore di Messina, si era lamentato presso il re perché l'emiro e gli ufficiali regi avevano contestato i diritti del monastero sulla terra di Agrò, che il re aveva concessa al monastero nel 1131. Il re ribadisce che la terra di Agrò deve appartenere al monastero, cui spettano anche tutti i diritti di mare e la giurisdizione penale sugli uomini e sui marinai ivi abitanti, riservandosi soltanto il censo (τέλος) dei marinai e il giudizio per i reati passibili di pena capitale[71].

ADM 262 (traduzione latina del 1386): maggio, 6659, (1151), *privilegium*. L'archimandrita si era lamentato presso il re dei funzionari locali di Reggio e di Sant'Agata e di quelli dei baroni che avevano inviato ballivi nella Valle di Tuccio, concessa dal re all'archimandritato nel 1144. Ruggero conferma al monastero la giurisdizione su tutti gli abitanti della Valle di Tuccio, anche sui marinai e sugli uomini dei baroni, riser-

[68] Il documento è inedito, ma un frammento in traduzione latina è stato pubblicato dal PIRRI, *Sicilia sacra*, II, pp. 978 s., CASPAR, *Roger II.*, nr. 180, pp. 557 s.

[69] CASPAR, *Roger II.*, nr. 180, pp. 557 s., confonde i due documenti ADM 1253 e 1352.

[70] Il diploma è inedito, ma esistono regesti, basati sulla copia nel Vat. lat. 8201, ff. 77-78, 156-157, in SCADUTO, *Il monachesimo basiliano*, pp. 191-192; HOFMANN, *Papsttum*, p. 145.

[71] Ed. da L.-R. MÉNAGER, *Amiratus-ἀμηρᾶς. L'Émirat et les origines de l'amirauté (XIe-XIIIe siècles)*, Paris 1960, nr. 35, pp. 212 s. dal Vat. lat. 8201, ff. 71, 156 s. Regesti da CASPAR, *Roger II.*, nr. 219, p. 571 e HOFMANN, *Papsttum*, p. 299.

vandosi il censo dei marinai e degli *empteriotes*[72] e concedendo ai baroni soltanto la *doma* e le donazioni di galline dei loro uomini[73].

ADM 1351 (orig.): marzo 6676 (1168), σιγίλλιον, πρόσταγμα di Guglielmo II e della madre Margherita a favore di Ilarione, abate di San Nicola in Pellera in Sicilia, cui viene confermato un σιγίλλιον – non conservato – della reggente Adelasia[74].

Da nessuna istituzione monastica o ecclesiastica del regno sono stati tramandati tanti diplomi di Ruggero II e sembra che nessuna sia stata colmata di tanti benefici quanto il S.mo Salvatore di Messina. Certo, nel 1140 il re aveva dotato la Cappella Palatina con otto prebende che garantivano cospicue entrate[75], ma non si conoscono altri privilegi di Ruggero a favore della cappella del suo palazzo a Palermo. Per il S.mo Salvatore invece, tramite la documentazione Medinaceli, è attestato un continuo contatto del re con i primi due archimandriti, ambedue di nome Luca, e un progressivo accrescimento della dotazione. Un viaggiatore inglese che visitò Messina verso la fine del XII secolo descrisse con interesse e una certa ammirazione il

monasterium Griffonum quod Rogerius, primus rex Sicilie, fundavit in honore Salvatoris et multis et magnis redditibus ditavit. Et in eo centum monachos griffones, id est Grecos, instituit. Et in regione illa sunt XVI abbates eiusdem ordinis subiecti abbati predicti monasterii, qui ter in anno, scilicet ad natale Domini et ad Pascha et ad festum sancti Salvatoris, visitant illam matricem ecclesiam suam, et unusquisque affert secum sex cades vini et C panes de tritico unaquaque vice quando faciunt visitationes suas. Est autem ordo illorum quod diebus dominicis et solempnitatibus sanctorum ad celebranda divina conveniant, non manducant simul in refectorio nec dormiunt simul in dormitorio, sed duo et duo habitant in cellulis suis et ibi manducant et dormiunt. [...] Et abbas illius monasterii est patriarcha et in Graeco vocabulo dicitur ipse archimandrita, quod interpretatur custos omnium. In loco autem illo ubi illi monachi habi-

[72] Non trovo una spiegazione soddisfaciente per questa parola. Normalmente nei testi greci del genere si parla di κατοικοῦντες o οἰκήτορες i quali in un diploma latino di Federico II del 1202 sono stati trascritti come *yctoriothis*: MGH, *Diplomata. Die Urkunden Friedrichs II*, 1. Teil: *1198-1212*, Hannover 2002, n. 42, p. 87.

[73] Il diploma è inedito, ma un frammento in traduzione latina si trova in Pirri, *Sicilia sacra* cit., II, p. 978, e un regesto in Caspar, *Roger II.* cit., nr. 228, p. 574.

[74] Il diploma è stato pubblicato da K.A. Kehr, *Die Urkunden der normannisch-sicilischen Könige. Eine diplomatische Untersuchung*, Innsbruck, 1902, nr. 19, pp. 438 s., da due copie del XVII secolo, trascritte nel Vat. lat. 8201, ff. 97v-98r, 159r. Una fotografia si trova in von Falkenhausen, *I diplomi dei re normanni*, tav. II. Una mia edizione dall'originale è in corso di stampa nella Miscellanea in memoria di Francesco Magistrale: V. von Falkenhausen, *Un diploma greco di Guglielmo II (marzo 1168)*.

[75] Brühl, *Rogerii II. regis diplomata latina*, nr. 48, pp.136 s.: *Octo autem ibidem prebendas constituimus: duas earum in redditibus septingentorum tarenorum ad granum unum, cum vineis et domibus suis et erris, sicut divisum est in alio privilegio, et singulis annis singulas harum duarum accipere frumenti modios sexaginta et totidem ordei, singulas ibidem harum duarum prebendarum septingentos tarenos accipere, item quattuor alias prebendas in redditibus quingentorum tarenorum cum vineis et domibus suis et terris... et singulis annis frumenti modios quadraginta et totidem ordei per singulas, duas etiam alias que...*

tant, nichil preter illos et eorum servientes habitat, et non est ibi equus hynniens nec bos mugiens nec asinus rudens nec ovis balans neque canis latrans neque gallus cantans nec sus grunniens nec leo rugiens neque lupus ululans nec vulpes garriens nec puteus aque nec fons scaturiens, sed sunt ibi cisterne multe et, quamvis in loco illo nec arant neque seminant neque nent neque congregant in horreis, tamen habent habundantiam vini, frumenti et olei et carnium et piscium qui proveniunt illis ex redditibus quos dedit illis Rogerius rex Sicilie[76].

Il gran numero di diplomi emanati dal re per la sua fondazione messinese, che chiama in stile bizantino βασιλικὸν μοναστήριον, ci permette forse di capire un po' meglio il funzionamento della sezione greca della cancelleria regia. In alcuni casi si facevano almeno due copie dei singoli *sigillia*, in modo che una potesse essere depositata nell'archivio della casa madre e l'altra nel *metochion*, innanzitutto se quest'ultimo si trovava in una località piuttosto distante da Messina, come ad esempio San Giorgio di Triocala.

Per quanto riguarda il giudizio sull'autenticità dei vari diplomi greci di Ruggero II, un criterio valido è certamente la solita sottoscrizione non autografa + Ῥογέριος ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ εὐσεβὴς κραταιὸς ῥήξ καὶ τῶν Χριστ(ιανῶ)ν βοηθὸς +++ sempre seguita da tre croci. Questa sottoscrizione, per così dire principale, in uso tra gli anni 1131 e 1147, è stata spesso riprodotta nella bibliografia[77], e già nel Medioevo è stata abilmente imitata[78]. Tuttavia non mi pare che si debba subito gridare al falso, laddove troviamo una sottoscrizione diversa, ad esempio nel κατόνομα per Adelizia, badessa del monastero di Santa Maria Maddalena a Corleone (marzo 1151)[79]. Anche nell'archivio Medinaceli si conservano alcuni σιγίλλια che non portano la sottoscrizione 'principale' (ADM 1283, 1247, 1323, 1253), tre dei quali sono stati emessi durante il periodo della revoca dei privilegi. È possibile che si tratti di copie coeve per l'uso del destinatario, ma non vorrei escludere che, innanzitutto durante il periodo della revoca dei diplomi, a causa

[76] P. Gautier Dalché, *Du Yorkshire à l'Inde. Une "Géographie" urbaine et maritime de la fin du XIIe siècle (Roger de Howden?)*, Genève 2005 (Hautes Études médiévale set modernes, 89), pp. 210 s.

[77] von Falkenhausen, *I diplomi dei re normanni*, pp. 285 s., tavv. IV, VII: ambedue per l'archimandritato (ADM 1360 e 1356); *Messina. Il ritorno della memoria*, nr. 31, p. 161 s.: sempre per l'archimandritato (ADM 1120); C. A. Garufi, *Catalogo illustrato del tabulario di S. Maria Nuova in Monreale*, Palermo 1902 (Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati a cura della Società siciliana di storia patria), I serie, vol. 19, tav. I; Brühl, *Diplomi e cancelleria*, tav. XI: per Santa Maria di Macla, 3 novembre 1144; *ibid.*, tav. XXIX: per il vescovo di Lipari-Patti Giovanni, gennaio 1142; Montfaucon, *Palaeographia graeca*, tav. III, dopo p. 408: da un diploma sconosciuto; Archivio paleografico italiano XIV, 4: per la chiesa di Malvito, ottobre 1144; *ibid.*, 19: per il monastero di Cava, febbraio 1131. La stessa sottoscrizione si trova in calce al χρυσόβουλλον σιγίλλιον per l'archimandrita Luca del febbraio 1133 (ADM 529), a due privilegi del re a favore dell'arcivescovo di Palermo del gennaio 1144 e del marzo 1145 (Cusa, *I diplomi greci*, pp. 24-26, 26-28).

[78] H. Grégoire, *Diplômes de Mazzara*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales » 1 (1932), fig. A.

[79] Garufi, *Catalogo*, tav. II.

dell'accresciuto lavoro, la cancelleria dovesse assumere un numero più alto di notai per riscrivere e autenticare i nuovi diplomi. Perciò proprio in quel periodo troviamo sottoscrizioni diverse da quella 'principale', alcune delle quali sono completate con due croci (ADM 1253, 1323) o anche con una sola (ADM 1247).

Come già si è detto, molti documenti dell'archivio Medinaceli riguardano le dipendenze dell'archimandritato. Finora Cristina Rognoni si è interessata in particolare delle pergamene provenienti dai *metochia* calabresi[80], ma ve ne sono anche altre relative alle dipendenze siciliane. Per San Nicandro di San Nicone (ADM 1410), Sant'Elia di Scala Oliveri (ADM 1339) e San Barbaro di Demenna (ADM 532) si sono conservati i soli σιγίλλια di fondazione, di cui si è già detto[81]; le due pergamene di San Giovanni Crisostomo di Murgo presso Lentini raccontano la breve esistenza del monastero dalla fondazione nel 1114 fino al momento in cui fu consegnato come *metochion* all'archimandritato (ADM 1227 e 1265)[82]. Inoltre si sono conservati un documento relativo a Santa Maria di Mallimachi (ADM 1421, senza data)[83] e quattro relativi a San Giovanni di Psichro (ADM 1420[84], 1411, 1303, 538) degli anni 1143, 1159/60, 1187/88, 1191/92[85].

È logico che la documentazione relativa ai *metochia*, che non disponevano di un'amministrazione economica indipendente, venisse gestita dalla casa madre, mentre i monasteri κεφαλικὰ καὶ αὐτοδέσποτα disponevano di archivi propri. Infatti, quando nel 1491 i beni del monastero di San Filippo di Fragalà furono devoluti all'Ospedale di Santo Spirito di Palermo[86], sembra che anche l'archivio del monastero venisse trasferito nella capitale; in ogni caso oggi è depositato nell'Archivio di Stato di Palermo assieme con il fondo dell'Ospedale Grande[87].

[80] Un atto relativo al monastero cosiddetto τοῦ Ἀσεκρήτου sito nelle *Saline* nella Calabria meridionale (ADM 1308) è stato pubblicato da A. Guillou – C. Rognoni, *Une nouvelle fondation monastique dans le thème de Calabre (1053-1054)*, «Byzantinische Zeitschrift» 84/85 (1991-1992), pp. 423-429, mentre trenta atti provenienti dai *metochia* calabresi San Pancrazio di Briatico e San Nicola di Drosi sono state pubblicate da Rognoni, *Les actes privés grecs*. La stessa Cristina Rognoni, *Il monastero di San Bartolomeo tou Silipingou in Valle Tuccio (secolo XII): due documenti inediti dall'Archivo Ducal de Medinaceli*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 75 (2008/2009), pp. 69-93, ha presentato l'edizione commentata di due documenti del 1162/1163 e del 1173 relativi a un monastero sito nella Valle Tuccio, un grande latifondo nell'Aspromonte, concesso da Ruggero II all'archimandritato (ADM 1404 e 1334). Allo stesso latifondo si riferiscono tre documenti editi da M. Re – C. Rognoni, *Gestione della terra ed esercizio del potere in Valle Tuccio (fine secolo XII): due casi esemplari. Edizione, commento, dati prosopografici e analisi paleografica di ADM 1324, 1368 e 1333*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 58 (2008), pp. 131-151. Ultimamente è uscito C. Rognoni, *Les actes privés grecs de l'Archivo ducal Medinaceli (Tolède)*, II. *La Vallée du Tuccio (Calabre, XIIe-XIIIe siècles)*, Paris 2011.

[81] Note 32, 36, 37.

[82] Si veda nota 15.

[83] Rognoni, *Le fonds d'archives*, nr. 132, p. 532.

[84] Pubblicato da von Falkenhausen, *I mulini della discordia*, pp. 225-238.

[85] Rognoni, *Le fonds d'archives*, nrr. 57, 121, 130, pp. 514, 529, 531 s.

[86] Scaduto, *Il monachesimo basiliano*, p. 357.

[87] S. Pirrotti, *Il monastero di San Filippo di Fragalà (secoli XI-XV). Organizzazione dello spazio, attività produttive, rapporti con potere, cultura*, Palermo 2008, pp. 5-7, 326-332.

Tuttavia nell'archivio Medinaceli si trovano anche alcuni atti provenienti dai monasteri κεφαλικά come, ad esempio, Santa Maria di Gala (ADM 1417, del 1136)[88], San Salvatore di Placa (ADM 1235, della fine dell'XI sec., e 1255, del 1171)[89] e San Pietro d'Itala (ADM 1326, del 1183)[90], due da San Gregorio di Gipso (ADM 1406, 1373) degli anni 1132, 1138/39[91] e dieci da San Salvatore di Bordonaro (1344, 1267, 1384, 1301, 1261, 1325, 1332, 1257, 1374, 1272) degli anni 1098, 1119, 1127, 1145/46, 1177, 1182, 1183, 1187/88, 1188, 1213[92]. Risulta inoltre dal Vat. lat. 8201 che nel Seicento nell'archivio dell'archimandritato si trovassero anche parecchi atti latini del Tre- e Quattrocento provenienti da Bordonaro[93].

Il numero relativamente elevato di documenti provenienti da Bordonaro, ora conservati nell'archivio Medinaceli, si può forse ricondurre al fatto che negli anni '40 del Trecento, durante la guerra tra Angioini e Aragonesi, i sessanta monaci del S.mo Salvatore *de lingua Phari* insieme all'archimandrita Ninfo dovettero temporaneamente abbandonare la casa madre per trasferirsi a Bordonaro, ove si trovavano ancora nell'aprile del 1346[94]. In quegli anni la costa orientale della Sicilia fu più volte attaccata dalla flotta napoletana che assediò anche Messina; perciò la posizione precaria del monastero, proprio nel quartiere portuario[95], in mezzo agli eventi bellici, costrinse la comunità a ritirarsi in una zona più protetta. È possibile che durante la convivenza forzata delle due comunità monastiche le loro carte d'archivio e forse anche i paramenti e i tesori delle chiese si siano mischiati.

Gran parte dei documenti più importanti relativi ai monasteri κεφαλικὰ καὶ αὐτοδέσποτα alle dipendenze dell'archimandritato, e cioè gli atti di fondazione o di rifondazione ad opera dei reggenti normanni, è conservata soltanto in traduzione latina, mentre gli originali greci sono scomparsi. Siccome il transunto sostituiva l'originale, è normale che quest'ultimo, divenuto obsoleto, sparisse, innanzitutto in una società ormai ignara della lingua greca. Tuttavia la mancanza degli originali crea problemi sia ai diplomatisti che agli storici delle istituzioni,

[88] Rognoni, *Le fonds d'archives*, nr. 24, p. 507; von Falkehausen, *Nuovi contributi documentari*, pp. 114 s.

[89] V. von Falkenhausen, *Zum griechischen Kloster S. Salvatore di Placa in Sizilien*, «Νέα Ῥώμη» 7 (2010), pp. 313-315.

[90] Rognoni, *Le fonds d'archives*, nr. 114, p. 528.

[91] *Ibid*., nrr. 22, 27, pp. 506-508.

[92] *Ibid*., nrr. 18, 23, 111, 113, 123, 125, 143, pp. 506 s., 527 s., 530, 535.

[93] Hofmann, *Papsttum*, pp. 309, 312, 314 -316, 321.

[94] Starrabba, *I diplomi della Cattedrale di Messina* nr. 161, p. 169; G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo*, Città del Vaticano 1935 (Studi e Testi 68), p. 334; Scaduto, *Il monachesimo basiliano*, pp. 301 s.

[95] Come risulta da un diploma di Ruggero II del novembre 1144 il S.mo Salvatore si trovava proprio vicino alla darsena regia, e nel già citato testo del viaggiatore inglese, *De viis maris*, si accenna alla *bona anchoratio prope monasterium Griffonum*: Gautier Dalché, *Du Yorkshire*, p. 210.

perché spesso le traduzioni latine si basavano su testi greci pesantemente interpolati[96]. Soltano per l'archimandritato del S.mo Salvatore con i due χρυσόβουλλα σιγίλλια ADM 529 (originale del 1133) e ADM 1251 (falso del 1134), sul quale è stata fatta la traduzione latina[97], si possiede un campionario adatto ad illustrare il processo di progressivi 'aggiornamenti' del materiale archivistico durante il Medioevo.

In questo contesto il caso di San Salvatore di Bordonaro, chiamato anche *de presbytero Scolario*, è particolarmente interessante. Il monastero è stato fondato da un certo Scolario *Palates* o τοῦ Παλατίου membro di una ricca famiglia calabrese, il quale aveva fedelmente servito Ruggero I forse in funzione di *cappellanus*. Quando in un secondo momento si fece monaco assunse il nome di Saba[98]. Successivamente anche il fratello Nicola prese l'abito monastico assumendo il nome di Nicodemo e fondò il monastero della Theotokos di Massa nei pressi della fondazione di Saba. Prima di morire, non si sa esattamente quando, Nicodemo cedette il suo monastero a San Salvatore di Bordonaro[99]. I fratelli erano imparentati o in rapporto di amicizia con il meglio della società greca al servizio dei Normanni. Era probabilmente un loro cugino il notaio e *protonobelissimos* Bono, funzionario di spicco al servizio di Ruggero I, che era anche il padrino di suo figlio Ruggero, e poi di Adelasia e Ruggero II[100]; un terzo fratello di nome Moules τοῦ Παλατίου, committente del cod. Addit. 28270, era stato destinatario di due σιγίλλια di Ruggero I e di uno di Giosberto de Lucy, uno dei baroni più in vista dell'entourage del conte (ADM 1323)[101]. Il genero di Moules, il notaio Nicola Patrikios da Messina, discendente di una importante famiglia greca[102], insieme con i suoi famigliari possedeva terre confinanti con quelle del monastero di San Salvatore[103]. Nel 1135, Nicola e Giovanni, i figli dell'emiro Eugenio, fecero una donazione al monastero per la salvezza dell'anima del loro fratello, il

[96] Becker, *Graf Roger I. von Sizilien*, pp. 24-26, 245-259.

[97] Note 42-47.

[98] Il cognome di Graffeo che spesso gli viene attribuito (Scaduto, *Il monachesimo basiliano* cit., p. 121) non trova alcun riscontro nelle fonti. Si veda invece Lucà, *Lo scriba e il committente*, pp. 191-199.

[99] Nell'aprile 1177 l'arcivescovo di Messina Nicola conferma al categumeno Saba di San Salvatore di Bordonaro alcuni documenti, tra cui anche un ἔγγραφον ἀφιερώσεως del monaco Nicodemo che cede al monastero τὴν μοῖραν τῆς κληρονομίας αὐτοῦ, τὴν ὑπόστασιν καὶ τὸν ναὸν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Μάσσας (ADM 1261).

[100] V. von Falkenhausen, *I funzionari greci nel regno normanno*, in *Byzantino-Sicula* V. *Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, a cura di M. Re – C. Rognoni, Palermo 2009, pp. 178-181.

[101] ADM 1323; si veda nota 67. Sulla famiglia: Lucà, *Lo scriba e il committente*, pp. 194-198.

[102] V. von Falkenhausen, *La presenza dei Greci nella Sicilia normanna. L'apporto della documentazione archivistica in lingua greca*, in *Byzantino-Sicula, IV: Atti del I Congresso internazionale di archeologia della Sicilia bizantina*, a cura di R.M. Carra Bonacasa, Palermo 2002 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni, 15), p. 38.

[103] ADM 1325, 1332, 1374.

defunto logoteta Filippo[104]. Come testimone dell'atto sottoscrisse il medico Filippo Xeros (ADM 1384)[105], rampollo di una nota dinastia medica reggina[106].

Ancora prima della sua monacazione, Scolario aveva ricevuto dal conte terre a Ferla e Fargale, ubicate nella fiumara di Bordonaro. Come già si è detto, il relativo σιγίλλιον del 1098 è conservato in una copia del XII secolo nell'archivio Medinaceli e trascritto nel Vat. lat. 8201[107]. Non vi si trova invece alcuna traccia – né in greco né in traduzione e nemmeno tra le copie del Vat. lat. 8201 – di due atti importanti relativi a San Salvatore di Bordonaro, tradotti assieme al σιγίλλιον suddetto da Costantino Laskaris su richiesta dell'abate di Bordonaro, Onofrio Cirino (1463-1478), autenticati dal notaio Geronimo Manjanti l'8 ottobre del 1506 e successivamente trascritti nel *Liber Praelatiarum* di Giovanni Luca Barberi. Il dossier dei tre documenti in traduzione latina ad opera di Costantino Laskaris è stato pubblicato da Rocco Pirri da una fonte sconosciuta[108] e, in modo più affidabile, da Vincenzo Di Giovanni, che ha trascritto il transunto del Manjanti, controllandolo sul *Liber Praelatiarum*[109]. Oltre al già citato σιγίλλιον di Ruggero I per Scolario (A), si tratta di un *preceptum* di Ruggero II, datato Palermo, luglio, indizione VIII (probabilmente 1145), a favore di Nicola logoteta e di suo fratello Simone, ai quali il re conferma i beni fondiari a Massa e Bordonaro, concessi da Ruggero I e Adelasia al loro padre Scolario (B), e del testamento del monaco Saba, datato gennaio, indizione XII, 6622 (1114), che divide i suoi cospicui beni tra il monastero e i suoi famigliari (C).

Mentre la traduzione latina del diploma di Ruggero I (A), l'unica che possiamo controllare sul testo greco, è fedele e corretta, i testi dei due documenti successivi suscitano perplessità. Probabilmente sono basati su testi autentici, ma vi sono vari dettagli che destano sospetto. Per quanto riguarda il diploma di Ruggero II (B) si tratta dei punti seguenti:

1) La *datatio* del diploma, che secondo stile, formulario e contenuto appartiene al periodo della revoca dei privilegi (1144 e 1145), è priva dell'indicazione dell'anno del mondo[110], mentre il Pirri fornisce l'anno improbabile di 6636 (1127/1128), quando Ruggero II non era ancora re, e che non corrisponde all'VIII indizione.

2) Di Scolario, padre di Nicola logoteta e Simone, si dice: «qui a primis suis annis fi-

[104] Su questa famiglia si veda von Falkenhausen, *I funzionari greci*, pp. 175-177.

[105] Rognoni, *Le fonds d'archives "Messine"*, nr. 23, p. 507.

[106] S. Lucà, *I Normanni e la 'Rinascita del sec. XII*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 60 (1993), pp. 38 s., 49-57. A.M. Ieraci Bio, *La medicina greca dello Stretto (Filippo Xeros ed Eufemio Siculo)*, in *La cultura scientifica e tecnica nell'Italia meridionale Bizantina*, Atti della VI Giornata di Studi Bizantini (Arcavacata di Rende, 8-9 febbraio 2000), Soveria Mannelli 2006, pp. 109-123.

[107] Nota 34; Vat. lat. 8201, ff. 93r-v, 121r, 123r-v, con la tradaduzione latina a f. 84r-v.

[108] Pirri, *Sicilia sacra*, II, pp. 1003-1006.

[109] Di Giovanni, *Il transunto*, pp. 332-342.

[110] L'assenza dell'indicazione dell'anno del mondo è assolutamente insolita nei diplomi greci di Ruggero II.

delis servitor apparuit erga Maiestatem eorum immo et cappellanus eorum paterne ecclesie in palatio Regino». Dal momento che non si sa niente su un palazzo di Ruggero I a Reggio, mi sembra probabile che il cognome *Palates* o τοῦ Παλατίου abbia portato il traduttore ad un malinteso[111].
3) Con il titolo di logoteta, Nicola firma anche il testamento di suo padre del 1114; nel 1145 quindi sarebbe stato logoteta per più di trent'anni. Anche se finora non è possibile descrivere esattamente le funzioni del logoteta nell'amministrazione del regno normanno, si trattava in ogni caso di una carica ragguardevole, ma, contrariamente ad esempio al logoteta Filippo[112], in tutto quel periodo assai lungo Nicola non compare mai nell'entourage del re. La prima menzione di un logoteta Nicola a me nota è del 1147; successivamente, negli anni Sessanta e Settanta, ne troviamo uno o anche due di questo nome, sempre di origini reggine, attivi anche a Palermo[113].
4) Nel suo testamento Scolario-Saba menziona i suoi figli, Pietro, Giovanni, Teodoro e Nicola logoteta, i quali, a prescindere da Pietro, l'esecutore testamentario, sottoscrivono anche tra i testimoni. Manca invece il nome di Simone. Dobbiamo pensare ad un figlio postumo del vecchio monaco?

Per quanto riguarda il testamento del monaco Saba (C), sappiamo che ne esisteva uno nel 1177, quando l'arcivescovo di Messina, Nicola, se lo fece leggere e tradurre dal suo protopapa e lo confermò insieme ad altri documenti relativi al patrimonio monastico a Saba, l'allora categumeno di Bordonaro (ADM 1261). Secondo l'atto di conferma dell'arcivescovo Nicola, il fondatore di San Salvatore di Bordonaro nel suo testamento avrebbe spiegato a lungo il suo desiderio di lasciare il secolo per una vita monastica:

> ἔγγραφον πεποιημένον παρὰ τοῦ κτήτορος τῆς αὐτῆς μονῆς τοῦ ποτὲ κυρ Σάβα πολὺν λόγον ἔχοντα διαγορεύοντα σαφῶς τὴν ἀπὸ τοῦ κόσμου αὐτοῦ ἀναχώρησιν καὶ τὴν πρὸς Θεὸν αὐτοῦ οἰκείωσιν διὰ τοῦ μονήρους βίου καὶ τὸν ἐγκάρδιον καὶ πνευματικὸν αὐτοῦ πόθον [...].

e descritto l'allestimento del monastero con arredi sacri, libri e icone ἐν κειμηλίοις καὶ σκεύεσιν, ἐν βιβλίοις καὶ εἰκονίσμασιν. Ambedue le tematiche appartengono al repertorio fisso dei testamenti monastici bizantini del periodo[114], e sono ben presenti nella traduzione latina, anche se il Pirri ha omesso di

[111] V. von Falkenhausen, *I logoteti greci nel regno normanno. Uno studio prosopografico*, in *Dentro e fuori la Sicilia. Studi di storia per Vincenzo D'Alessandro*, a cura di P. Corrao – E.I. Mineo, Roma 2009, pp. 111-116.

[112] *Ibid*., pp. 107-109.

[113] *Ibid*., pp. 113-116.

[114] Molto simile, ad esempio, è il testamento di Gerasimo, categumeno dei S.ti Pietro e Paolo d'Arena (primo quarto del XII secolo): Montfaucon, *Palaeografia graeca*, pp. 403-406. Si vedano anche V. von Falkenhausen, *Die Testamente des Abtes Gregor von San Filippo di Fragalà*, in «Harvard Ukrainian Studies» 7 (1983) [= *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*], pp. 179 s.; *Byzantine Monastic Foundation documents. A Complete Translation of the*

pubblicare il proemio ove Saba si dilunga sui vantaggi spirituali della vita monastica. Il testo è però riprodotto dal Di Giovanni. Sono credibili anche i riferimenti ad oggetti dell'arredo sacro acquisiti a Bisanzio «ornamenta altaris [...] duo rubea greca, [...] calices [...] quos duxi a Grecia, [...] thurribula tria ...] que emeram a quibusdam grecis», perché il marchio *made in Byzantium* era ancora considerato un attributo di qualità[115]. Vorrei comunque evidenziare alcuni aspetti problematici del testo tradito in latino:

1) Anche in questo documento la *datatio* (gennaio, indizione XII, 6622) è scorretta, visto che all'anno 6622 (1114) corrisponde la VII indizione, e che nel testo si parla di Ruggero II come re; d'altra parte non si può spostare il documento nel periodo regio di Ruggero, poiché nel 1119 Saba era già morto[116]. Nelle traduzioni latine di documenti greci gli errori nella riproduzione della *datatio* sono infatti molto frequenti.
2) Per indicare l'ampiezza della proprietà fondiaria della famiglia di Scolario/Saba si legge nell'edizione del Pirri: «in territorio Messanae, et Panormi et Castro Joannis et Troynorum, Maniacii, et Castelli [...] et in Calabria, in Rhegio, Massa, Seminara, Nicotra, Briatico, Hieracio, Cosentia et Rossano». Questa parte, alquanto improbabile, manca però sia nell'edizione del Di Giovanni che nella copia del *Liber Praelatiarum*, come anche un altro passo riportato dal Pirri che riguarda un precedente atto di divisione dei beni di famiglia tra Saba e i fratelli, affidato al medico reggino Niceforo, amico di famiglia.
3) L'ampio elenco degli arredi sacri e dei manoscritti della biblioteca si conclude con le parole altrettanto improbabili «et alii codices plurimi et diversi tricenti».

Trecento codici sono decisamente troppi per un piccolo monastero medievale. Inoltre nell'archivio Medinaceli è conservato un documento latino del 1510 in cui i giudici di Messina confermano «quandam concessionem seu donacionem factam et scriptam in carta bonbicina [...] facta et redapta in carta membrana cum sigillo plumbeo pendente olim per quondam regem Rogerium in anno mundi 6631, tercia indictione» [*sic!*][117]. Con questo diploma Ruggero II avrebbe concesso ai fratelli Saba e Nicodemo la fusione dei loro monasteri elencando le relative proprietà mobili e immobili, tra cui anche i libri. Malgrado gli errori nella *datatio*[118], il documento fornisce dettagli autentici e in parte controllabili. Per quanto riguarda la biblioteca vengono elencati una quindicina di volumi:

Surviving Founder's Typika and Testaments, a cura di J. Thomas – A. Constantinides Hero, II, Washington D.C. 2000, pp. 621-636.

[115] V. von Falkenhausen, *The Display of Byzantium in Italy. Wie stellte sich Byzanz seinen Untertanen in Italien, deren Nachbarn und den Eroberern dar?*, in *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August 2006*, I: Plenary papers, Ashgate 2006, p. 62.

[116] ADM 1267; Rognoni, *Il fonds d'archive "Messine"*, nr. 18, p. 506.

[117] ADM 589. Il documento è inedito.

[118] L'anno 6631 (1122/1123) non corrisponde ad una terza indizione, e in quel periodo Ruggero II non era ancora re. Forse un diploma anteriore emesso durante il periodo comitale e scritto su carta è stato trascritto su pergamena dopo l'incoronazione regia.

testi biblici, liturgici, agiografici e opere di Gregorio Nazianzeno e Teodoro Studita, in breve una collezione libraria tipica di un piccolo monastero di campagna. Può darsi che Costantino Laskaris abbia sbagliato nella lettura di un segno numerale (τ = 300 invece di un'altra lettera), oppure che durante il già citato trasloco dell'archimandritato negli anni Quaranta del Trecento qualche manoscritto della casa madre, che possedeva una biblioteca consistente[119], sia rimasto a Bordonaro; tuttavia si ha l'impressione che Costantino Laskaris abbia tradotto documenti ampiamente manipolati e che successivamente le sue traduzioni abbiano subito ulteriori interventi e gonfiature, come risulta dalla redazione del testamento di Saba pubblicata dal Pirri. Le pergamene dell'archivio Medinceli quindi non ci forniscono materiale adeguato per risolvere il problema delle traduzioni latine dei documenti greci del periodo normanno.

Per terminare vorrei brevemente accennare ad una piccola pergamena (153 x 151 mm) piuttosto malridotta conservata nell'archivio Medinaceli con la sigla ADM 1235. Si tratta di una specie di 'promemoria' non datato, ma scritto nel periodo a cavallo tra l'XI e il XII secolo[120] da un monaco anonimo che elenca le donazioni avute dal suo signore il conte, che era anche venuto a pregare nella sua chiesa: a prescindere dalla concessione di una terra per costruirvi un monastero senza comunque indicarne i confini, furono date in diverse occasioni varie somme di tarì 200, 50 e 500, 100 moggi di frumento, 10 moggi di fave, quattro buoi per il lavoro[121], due asini, quattro Ἀγαρίνους σὺν τῶν γυναικῶν αὐτῶν καὶ παιδῶν, 100 pecore, 20 maiali e paramenti per la chiesa. Le uniche parole che ancora si possono leggere sul verso del documento sono κῦρ Κλήμης, e probabilmente era questo il nome del monaco, autore dell'elenco[122]. Un monaco Clemente era il fondatore di San Salvatore di Placa[123], dal 1133 μοναστήριον κεφαλικὸν καὶ αὐτοδέσποτον alle dipendenze dell'archimandritato e, come già si è detto, almeno un documento greco proveniente da Placa si trova tra le carte

[119] Mercati, *Per la storia dei manoscritti, passim*; B.M. Foti, *Il monastero del S.mo Salvatore in lingua phari. Proposte scrittorie e coscienza culturale,* Messina 1989, *passim*; M. Re, *Il 'typikon' del S. Salvatore de lingua Phari, fonte per la storia della biblioteca del monastero,* in *Byzantino-Sicula,* III: *Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini,* Palermo 2000 (Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici. Quaderni 14), pp. 249-278.

[120] Una piccola fotografia si trova in *Messina. Il ritorno,* nr. 54, p. 172. Ringrazio l'amico Santo Lucà che con la consueta cortesia mi ha confermato questa datazione.

[121] Nel documento si legge soltanto καὶ τέσσαρις ἐργατ( ) [con l'accento sulla sillaba abbreviata] καὶ ὀνικὰ δύο, καὶ δ' ἀγαρινοὺς σὺν τῶν γυναικῶν αὐτῶν καὶ παίδων. Il passo è stato tradotto in «quattro contadini, due asini, quattro musulmani con mogli e figli [...] » (*Messina. Il ritorno,* nr. 54, p. 172). Nei testi relativi a donazioni di villani non ho comunque mai incontrato la parola ἐργάτης; inoltre, nel nostro elenco segue poi l'indicazione delle famiglie dei villani musulmani. Perciò mi sembra più plausibile che si tratti di βόες ἐργατικοί.

[122] von Falkenhausen, *Zum griechischen Kloster S. Salvatore di Placa,* p. 313.

[123] M. Re, *Dell'abate Clemente divenuto San Cremete,* in *Rivista di studi bizantini e neoellenici,* n.s., 33 (1996), pp. 181-192.

dell'archivio Medinaceli (ADM 1265)[124]. Dall'atto di fondazione del monastero, emesso da Ruggero I nel dicembre 1092, ma conservato soltanto in una traduzione latina quattrocentesca, non priva d'interpolazioni, risulta che il conte aveva dato tra le altre donazioni anche «Agarenos tauromenitas quatuor cum eorum uxoribus et filiis»[125]. Mi sembra quindi possibile, se non probabile, che la nostra pergamena si riferisca alla dotazione del monastero di Placa ad opera di Ruggero I.

Di Ruggero I non si è conservato quasi alcun diploma originale. Quelli greci sono stati trasmessi o in copie posteriori oppure in traduzioni latine per la maggior parte quattrocentesche. Una delle ragioni dell'assenza di originali consiste certo nel fatto che nel primo periodo dopo la conquista in Sicilia si continuava ad usare la carta, molto meno resistente della pergamena, sicché i documenti si consumavano facilmente e dopo poco tempo dovevano essere riscritti[126]. Tuttavia si deve anche prendere in considerazione che, mentre nell'Italia meridionale, nelle regioni sia di lingua latina che greca, dopo la conquista normanna la produzione di atti privati continua come prima, per la Sicilia se ne conoscono pochissimi anteriori agli anni Venti del XII secolo[127]. Se non mi sbaglio, il primo atto noto è il testamento del categumeno Gregorio di San Filippo di Fragalà, redatto nel 1097/1098 dal vescovo calabrese Luca di Isola Capo Rizzuto[128]. Occorreva del tempo perché un sistema notarile si affermasse nell'isola e cominciasse a funzionare. Perciò mi sembra probabile che in quel periodo molti contratti siano stati conclusi a voce e che molte donazioni non siano state stipulate per iscritto; forse ci si serviva di 'promemoria' nello stile di quello del monaco Clemente conservato in uno stato pietoso nell'archivio di Medinaceli, 'promemoria' che soltanto in un periodo successivo furono trasformati in diplomi più o meno rispettabili.

[124] Si veda nota 88. Nel Vat. lat 8201 si trovano i regesti di diversi documenti del XIII al XV secolo provenienti dal monastero di Placa: HOFMANN, *Papsttum*, pp. 309, 313, 315 s.

[125] C.A. GARUFI, *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, Palermo 1899 (Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati a cura della Società sic. per la storia patria I, 18), p. 8, edito da una copia nel cod. Qq H 9, fol. 51 f. della Biblioteca Comunale di Palermo.

[126] BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien*, pp. 21-26.

[127] CUSA, *I diplomi greci, passim*; ROGNONI, *Le fonds d'archives "Messine"*, nr. 18, p. 506.

[128] VON FALKENHAUSEN, *Die Testamente des Abtes Gregor*, pp. 191-195.

Annaclara Cataldi Palau

Un manoscritto di Simeon Uroš Paleologo

Circa quindici anni fa, esaminai nella biblioteca di Basilea i manoscritti del domenicano Giovanni di Ragusa (Giovanni Stojković, 1390/95-1443), uno dei promotori ed entusiastici sostenitori del Concilio di Basilea (1431-1437)[1]. Inviato dal Concilio in missione a Costantinopoli, vi soggiornò per due anni (1435-1437), rientrando a Basilea con una raccolta di circa sessanta manoscritti greci acquistati nella capitale bizantina.

Alcuni di questi codici sono riconoscibili perché Stojković vi scrisse il prezzo pagato per l'acquisto; quasi tutti, comunque, sono identificabili in quanto, alla sua morte, il prelato li lasciò al convento dei Domenicani di Basilea, dove vennero catalogati. Nel 1510 infatti, il domenicano Giovanni Cuno (1462-1513), ospite in quel convento, compilò una lista con i titoli e i contenuti in breve di tutti i manoscritti lasciati ai Domenicani di Basilea da Giovanni di Ragusa; questo elenco è stato trovato alla Bibliothèque Humaniste de Sélestat tra le carte dell'erede di Cuno, Beatus Rhenanus (1485-1547) e pubblicato (1961), accompagnato da molte identificazioni con i manoscritti attuali e le loro collocazioni nelle biblioteche moderne[2].

Nel corso della mia ricerca sui manoscritti di Giovanni Stojković, esaminando un codice del XIV secolo, Basil. A. III. 16, mi imbattei in un nome scritto alla fine del testo, Simeon, accompagnato dalla qualifica di 'gambrós', ripetuto più volte. Solo pochi mesi fa sono riuscita a identificare a chi corrisponde questo nome, vergato probabilmente dal proprietario del manoscritto; di lui e del codice di Basilea tratterà questo breve intervento.

[1] Cf. A. Cataldi Palau, *Legature costantinopolitane del monastero di Prodromo Petra tra i manoscritti di Giovanni di Ragusa († 1443)*, «Codices manuscripti» 37/38 (2001), pp. 11-50 (= Ead., *Studies in Greek Manuscripts*, I, Spoleto 2008, nr. 12 [Testi, studi, strumenti, 24]).

[2] A. Vernet, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse* (*† 1443*), «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde» 61 (1961), pp. 75-108.

1. Descrizione essenziale del codice di Basilea A. III. 16

Il codice di Basilea A. III. 16 ha una rilegatura bizantina[3]; appartenne a Giovanni di Ragusa, o Stojković, del quale ha la nota d'acquisto nella parte superiore del f. di guardia cartaceo I verso, una volta incollato alla rilegatura: «Constitit qui(n)q. uppa» [*scil.* hyperpera]; è certo dunque che fu acquistato dal prelato a Costantinopoli durante gli anni della sua permanenza nella capitale bizantina (1435-1437). I codici di Stojković, lasciati ai Domenicani di Basilea, passarono poi all'Accademia di Basilea e sono ora in gran parte alla Biblioteca Universitaria di quella città[4]. Nel febbraio 1578 questo codice fu prestato a Martin Crusius (1526-1607), professore a Tubinga (1554-1607), come molti altri manoscritti della biblioteca di Basilea. Il testo del nostro codice è stato da lui trascritto nella prima parte del manoscritto Tübingen Mc 62, (pp. 1-394)[5] e vi è una sua nota di lettura alla fine ([il codice è paginato] p. 279: Διανέγνων ἐγὼ Μαρτῖνος ὁ Κρούσιος... etc., datata ͵αφοη΄ [1578]); lo studioso ha anche numerato le pagine.

Il Basil. A. III. 16, di carta a grosse vergelle, misura (esterno) mm 285 x 205, (interno) mm 293 x 210, a due colonne, pp. 287 (come si è detto il manoscritto è paginato); è un *Sinassario* (o Martirologio) di sei mesi (settembre-febbraio)[6], contenente *Vite* di santi abbreviate, raggruppate secondo la sequela delle loro celebrazioni (feste fisse) nei vari mesi dell'anno; termina con la Vita di sant'Abrichio o Abirchio, martire, 28 febbraio[7].

Le *Vite* seguono il seguente modello: titolo in rosso, seguito da due, tre, talvolta quattro versi dodecasillabi, στίχοι, che celebrano le fasi salienti della vita del santo, scritti in sticometria uno sotto l'altro rispettando la divisione del verso, con la lettera iniziale in rosso (Fig. 1). Questi versi sono canonici, ovvero sono gli stessi in tutti i manoscritti che riportano il sinassario di quel santo[8]; nel nostro manoscritto figura però un verso supplementare che non compare negli altri codici e include il numerale del giorno. Segue, in prosa, la vita del santo celebrato, di lunghezza variabile da poche righe a cinque o sei colonne.

[3] Riprodotta in Cataldi Palau, *Legature costantinopolitane*, tavv. 6, 7 (= Ead., *Studies*, nr. 12).

[4] Per la collocazione attuale dei codici identificati cf. Vernet, *Les manuscrits grecs de Jean de Raguse*.

[5] W. Schmid, *Verzeichnis der griechischen Handschriften der k. Universitätsbibliothek zu Tübingen*, Tübingen 1902, pp. 79-83: ms. Tübingen Mc 62, vergato interamente da Crusius. Cf. T. Wilhelmi, *Die griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek Tübingen, Sonderband Martin Crusius, Handschriftenverzeichnis und Bibliographie*, Wiesbaden 2002, che non contiene però la descrizione dei manoscritti greci copiati da Crusius (cf. 'Einleitung', p. 10); la nota che Crusius vergò sul codice Basil. A. III. 16 è riprodotta a p. 199, nr. 104.

[6] Cf. la voce H. Leclercq, *Synaxaire*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XV, 2, Paris 1953, col. 1834 e la voce H. Leclercq, *Ménologe*, *ibid.*, XI, 1, Paris 1933, coll. 419-430.

[7] Cf. H. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, V, 2, Città del Vaticano 1966 (Studi e Testi, 215 bis), p. 6.

[8] Figurano identici, per esempio, nel Paris. BnF gr. 1570, un codice del XII secolo con l'ex libris del monastero di Prodromo Petra contenente un Meneo di Novembre.

I mesi sono così divisi:

pp. 1-40: settembre
pp. 40-92: ottobre
pp. 92-145: novembre
pp. 145-199: dicembre
pp. 199-239: gennaio
pp. 239-276: febbraio

Il *Sinassario* del Basil. A. III. 16, almeno per quanto riguarda il mese di settembre, celebra molti dei santi del *Synaxarium Ecclesiae Constantinopoleos*[9] ma vi sono alcune differenze; nel codice di Basilea alcuni dei santi celebrati di norma in questo mese lo sono in altri mesi, o niente affatto.

Il manoscritto non è datato, ma è databile dalle filigrane alla seconda metà del XIV secolo; la filigrana 'Huchet', simile a Briquet 7645 (Florence, 1364), 7646 (Aix-en-Provence, 1367; v. s. Pise, 1379-81), alterna con 'Fruit', simile a Briquet 7332 (Collioure, 1380).

Questo codice, grande e abbastanza lussuoso, è formato di diciassette quaternioni, numerati di mano dello scriba, in rosso-rosa, nel mezzo del margine inferiore di 1r e 8v. La rigatura è molto semplice, Leroy 00C2; la superficie scritta è di mm 220 x 165, ll. 40 per pagina, su due colonne.

Il codice è stato vergato con cura da un unico scriba con l'eccezione di un foglio, p. 223, dove un altro copista ha vergato una colonna (Fig. 2).

La decorazione, in rosso-rosa, è limitata ai titoli vergati nella grafia del testo e alle iniziali decorate, piccole ma raffinate, con ornamenti floreali sopra e sotto. Per separare le Vite una dall'altra vi è una semplice linea ondulata tracciata in rosa, con virgolette sotto e sopra, della larghezza di una colonna; un torciglione tracciato in inchiostro indica la separazione tra un mese e l'altro [pp. 1 (sett.), 40 (ott.), 92 (nov.), 145 (dic.), 199 (gen.), 239 (feb.)].

Lo scriba che ha vergato il codice ha scritto alla fine del testo (p. 276), in rosso, Τέλος του ἑξαμηνιαίου σὺν Θ(ε)ῶ συναξαρίου; segue la sottoscrizione, in inchiostro marrone, nella quale il copista si dichiara *chartophylax*, senza però rivelarci il suo nome (Fig. 3, cf. dettaglio Fig. 4):

Τὸ παρὸν συναξάριον ἐτελιώθ(η) παρὰ τ(οῦ)
ἐντιμοτ(ά)τ(ου) χαρτοφύλακος. καὶ οἱ ἀναγινώσ-
κοντες τοῦτο, εὔχεσθε αὐθτῶ καὶ τ(οῦ) αἰωνί(α)
ἡ μνήμη λεγέτω. ὡς χρὴ λέγειν ἀει
καὶ γὰρ ἐπαίνου ἄξιος εἴη.

[9] H. Delehaye, *Acta Sanctorum* 62, Brussels 1902 (repr. Wetteren 1985).

Si noterà che l'autore di queste righe parla dello scriba in termini laudativi e reverenti come se si trattasse di un altro (cf. le espressioni « ἐντιμοτ(ά)τ(ου) χαρτοφύλακος» e alla fine «ἐπαίνου ἄξιος εἴη».

2. Scritta che menziona il nome di Simeon

Già quando esaminai il codice di Basilea la prima volta – circa quindici anni fa – avevo notato subito sotto alla sottoscrizione alcune scritte disordinate risalenti a varie epoche, sovrapposte l'una all'altra, alcune molto sbiadite e quasi non visibili senza la lampada di Wood, le più recenti vergate con inchiostro marrone scuro e visibilissime (Fig. 4).

Tra le scritte antiche, salta agli occhi, anche se svanito, il nome Συμεών, disordinatamente ripetuto più volte e preceduto da un altrettanto visibile «σι»; sotto a Συμεών si distingue la parola «γαμβρ(οῦ)».

Altre scritte più recenti sono sovrapposte a queste; si tratta semplicemente della copia dell'ultima riga del testo[10], o della ripetizione della prima frase della sottoscrizione[11], ma contribuiscono a rendere più difficoltosa la lettura delle scritte sottogiacenti.

Di seguito trascrivo la scritta che si nota prima di tutte; quattro parole sono divise in quattro parti da una grossa croce, formata da due tratti, tracciati con lo stesso inchiostro usato per scrivere i nomi:

si(gnum) | Συμεὼν
καὶ | γαμβρ(οῦ)

Questa scritta mi è rimasta impressa per molto tempo senza che riuscissi a dare un'identità al misterioso Simeon, genero, o cognato (sono i due significati della parola in greco) di qualche personaggio evidentemente ben noto all'epoca in cui fu vergato il manoscritto. 'Gambrós' non è in genere un epiteto; ma qui, l'essere γαμβρ(οῦ), 'cognato' o 'genero' di qualcuno, tanto conosciuto da non essere neanche nominato, diventava la qualifica principale di 'Simeon'. Poco sotto, è ripetuto «si(gnum) Συμεὼν καὶ | γαμβρ(οῦ); si vede che vi erano delle parole prima, ma non si riescono a decifrare. A lato, già allora avevo letto a fatica queste due parole molto svanite, che mi restavano del tutto incomprensibili:

σι... μαιδος
καὶ νυμφης.

[10] Υπομονύ τὸν σοῦτον διηνεκαν.
[11] Τὸ παρὸν συναξάριον ετελειωθη παρα του.

(Cf. Fig. 4; queste due parole sono a stento visibili all'estrema destra del foglio).

«si(gnum) | Συμεὼν καὶ | γαμβρ(οῦ)» è ripetuto una terza volta sotto a quanto ho riportato, scritto su due righe, allo stesso modo.

* * *

Solo molti anni dopo, leggendo, nel libro di Antonio Rigo *La Cronaca delle Meteore*, in una nota, che Simeon Uroš era γαμβρός (cognato) di Niceforo II Orsini e che su questo grado di parentela si basava in gran parte la sua pretesa al despotato dell'Epiro[12], ho capito che il Simeon 'gambrós' del manoscritto era molto probabilmente il re di Serbia Simeon Uroš Paleologo; la mia convinzione si è rafforzata quando ho scoperto che la moglie di Simeon si chiamava Tomaide, il che spiega la scritta «si(gnum) Θωμαίδος καὶ νύμφης» che si trova sotto a «si(gnum) Συμεὼν καὶ γαμβροῦ». Tomaide era figlia di Giovanni II Orsini, ultimo despota dell'Epiro, nonché sorella di Niceforo II Orsini, per cui Simeon era doppiamente γαμβρός, genero e cognato, dei due Orsini.

3. Vita di Simeon Uroš Paleologo

È necessario a questo punto un brevissimo inquadramento storico di Simeon Uroš Paleologo, di sua moglie Tomaide e delle rispettive famiglie, tanto più che si tratta di personaggi che ebbero una potenza e una fama locale tanto grande quanto passeggera, se vista nell'arco dei secoli o anche solo dei decenni.

Le vicende dei Serbi e dell'impero bizantino sono quanto mai complesse, fondate su poche fonti storiche e su scarsissimi documenti[13]; d'altra parte non mancano, su questo periodo, studi storici puntuali e approfonditi, ai quali rimando chi desideri informazioni supplementari al breve schizzo che fornirò qui[14]. In

[12] Cf. A. Rigo, *La "Cronaca delle Meteore". La storia dei monasteri della Tessaglia tra XIII e XIV secolo*, Firenze 1999 (Orientalia Venetiana, 8), pp. 90-98 su Simeon Uroš Paleologo; in particolare la nota a p. 93 n. 186, nella quale viene citato un paragrafo dell'*Encomio* di Cipriano composto da Antonio metropolita di Larissa (*PLP* 1098), riguardante Simeon: Διαδέχεται δὲ τὴν προστασίαν, ὁ καὶ ἐπ᾽ἀδελφῇ ἐκείνου [sc. Niceforo] γαμβρός, ἀνὴρ πατρόθεν ὁμοῦ καὶ μητρόθεν τὰ τῆς εὐγενείας ἔχων περιφανέστατος... L'Encomio di Cipriano, citato da Antonio Rigo, è edito da S. Gouloulis, *Αντωνίου Λαρίσης Εγκώμιο εις τον άγιο Κυπριανό Λαρίσης*, Larisa 1991, par. 21, ll. 581-584.

[13] Un elenco dei documenti in cui Simeon Uroš Paleologo è menzionato si troverà in Rigo, *La "Cronaca delle Meteore"*, p. 91, n. 176; i documenti sono riprodotti da D. Sofianos, *Οἱ Σέρβοι ἡγεμόνες τῶν Τρικάλων καὶ οἱ μονὲς τῆς περιοχῆς (ΙΔ΄ αἰώνας)*, in *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα (Byzantium and Serbia in the 14th century)*, Athina 1996 (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια 3), a cura di E. Papadopoulou – D. Dialeti, pp. 180-194, Tavv. 65-71.

[14] G.Ch. Soulis, *Ἡ πρώτη περίοδος τῆς Σερβοκρατίας ἐν Θεσσαλίᾳ (1348-1356)*, «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 20 (1950), pp. 56-73; M.A. Purković *Byzantinoserbica. 1. De Théo-*

questa sede, solo un brevissimo riassunto è necessario per capire chi era il misterioso 'Simeon gambrós' il cui nome è scritto in calce al codice di cui ci occupiamo. Riassumerò brevemente le vicende degli Orsini, despoti dell'Epiro, e quelle dei Nemanja, re di Serbia, cercando di isolare ciò che riguarda Simeon Uroš Paleologo e Tomaide Orsini nel turbinio di parentele e matrimoni dinastici, molti dei quali celebrati o comunque definiti quando gli sposi erano bambini.

Gli Orsini

L'ultimo despota dell'Epiro fu Giovanni II Doukas Orsini (1323-1336 [*PLP* 207]), che aveva sposato Anna Paleologhina (1323-1363 [*PLP* 21345]), figlia del Protovestiario Andronico Angelo Comneno Doukas Paleologo (ca. 1282-1328 [*PLP* 21435]). Dal matrimonio nacquero due figli, Niceforo (1328-1359 [*PLP* 222]) e Tomaide (tra il 1327 e il 1336-dopo il 1359 [*PLP* 7759]).

Anna avvelenò il marito (1336); tenne quindi per breve tempo la reggenza dell'Epiro in rappresentanza del figlio, minore di età, ma fu ben presto costretta dall'imperatore Andronico III a trasferirsi a Tessalonica (1337)[15].

Il figlio di Giovanni II Orsini, Niceforo, fu portato a Costantinopoli e fidanzato con Maria (*PLP* 16885), figlia di Giovanni Cantacuzeno (futuro imperatore Giovanni VI Cantacuzeno [1347] [*PLP* 10973]), che sposò nel 1342, all'età di circa quattordici anni. Niceforo rimase a Costantinopoli durante gli anni della guerra civile (1341-1347); quando il suocero Giovanni divenne imperatore, acquisì il rango di Despotes.

La figlia di Giovanni II Orsini, Tomaide, sposò nel 1350 Simeon Uroš Paleologo.

dora, fille d'Étienne Detchanski et de Marie Paléologue, «Byzantinische Zeitschrift» 45 (1952), pp. 43-49; R.-J. Loenertz, *Un prostagma perdu de Théodore Ier Paléologue regardant Thessalonique (1380/82?)*, «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν», 25 (1955), pp. 170-172; M. Lascaris, *Deux chartes de Jean Uroš , dernier Némanide (novembre 1372, indiction XI)*, «Byzantion» 25-27 (1955-56-57), pp. 277-323; R.-J. Loenertz, *Notes sur le règne de Manuel II à Thessalonique – 1381/82-1387*, «Byzantinische Zeitschrift» 50 (1957), pp. 390-396; D. Papachryssanthou, *À propos d'une inscription de Syméon Uros*, «Travaux et mémoires» 2 (1967), pp. 483-488; S.M. Ćirković, *Between Kingdom and Empire: Dusan's State 1346-1355 Reconsidered*, in *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, pp. 110-120; F. Evangelatou-Notara, *Greek Manuscript Copying Activity under Serbian Rule in the 14th Century*, in *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, pp. 212-229; R. Radić, *Ο Συμεών Ούρεσης Παλαιολόγος και το κράτος του μεταξύ της βυζαντινής και της σερβικής αυτοκρατορίας*, in *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, pp. 195-208; Sofianos, *Οι Σέρβοι ηγεμόνες τῶν Τρικάλων*, in *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ' αιώνα*, pp. 180-194; Rigo, *La "Cronaca delle Meteore"*, pp. 90-98; Id., *La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia ed Epiro)*, «Medioevo greco» 4 (2004), pp. 203-225.

[15] In seguito, dopo varie vicende, Anna Paleologhina si sposò una seconda volta con Giovanni Asan Comneno (*PLP* 12076), Despota di Valona, Berat e Canina (1350-1359) e risiedette a Valona.

I re di Serbia

Stefano Uroš III Dečanski, re di Serbia (1322-1331 [*PLP* 21181]), figlio di Stefano Uroš II Milutin (ca. 1255-1321 [*PLP* 21184]), aveva sposato in prime nozze (1293) Teodora, figlia dello Zar di Bulgaria, da cui ebbe il figlio Stefano IV Dušan (1308-1355 [*PLP* 21182]). Alla morte di Teodora, sposò in seconde nozze (1326), ormai cinquantenne, la dodicenne Maria Paleologhina (1313/14-1355 [*PLP* 21391])[16], figlia del *panhypersebastos* Giovanni Paleologo (1288-1326 [*PLP* 21479], unico figlio di un fratello di Andronico II, Costantino Duca Paleologo Porfirogenito, 1261-1306 [*PLP* 21492] e di Irene Raulaina [*PLP* 24142]); la moglie di Giovanni, madre di Maria Paleologhina, era Irene Metochitissa (figlia di Teodoro Metochite [*PLP* 5972]).

Da questo matrimonio nacquero Simeon Uroš Paleologo (ca. 1326 - ca. 1371/72 [*PLP* 21185]), Elena (Jelena), poi principessa di Klis (Dalmazia) e Teodora, in seguito regina di Bulgaria (1345-dopo il 1367 [*PLP* 7305])[17]. Come nota Antonio Rigo, il fatto che da parte di madre Simeon fosse imparentato con la famiglia imperiale costantinopolitana rivestiva una grande importanza ed è una particolarità che egli non mancò mai di mettere in risalto, utilizzando sempre anche il cognome 'Paleologo'[18].

Il figlio del primo matrimonio di Stefano Uroš III Dečanski, Stefano IV Dušan, detto *Silni* (il potente) (1308-1355 [*PLP* 21182]), divenne re di Serbia dopo aver detronizzato e ucciso il padre (1331); alla sua morte la vedova e sua matrigna Maria Paleologhina entrò in convento con il nome di Marta. È presumibile, anche se naturalmente gli scarsi documenti esistenti non delucidano questo dettaglio, che i tre bambini nati dal matrimonio di Stefano Uroš e Maria Paleologhina, Simeon, Elena e Teodora, di pochi anni, fossero allevati dal fratellastro Stefano IV Dušan, che nel 1331 era un uomo di ventitré anni. L'anno dopo (1332) Stefano IV Dušan sposò Elena (*PLP* 6006), sorella dello Zar di Bulgaria Giovanni Alessandro Asan; nel 1346 fu solennemente incoronato a Skopje Zar dei Serbi e dei Greci.

Sotto il suo regno, la Serbia raggiunse il massimo dell'espansione territoriale: Stefano IV conquistò territori bizantini nei Balcani e fino a Kavala. Egli rese partecipe del suo regno il fratellastro Simeon Uroš Paleologo, affidandogli il governo di Epiro ed Acarnania, con il titolo di Despotes (1348). Simeon consolidò il suo potere sposando, nel 1350,Tomaide, figlia di Giovanni II Orsini, ultimo despota dell'Epiro e sorella di Niceforo Orsini.

Alla morte di Stefano IV Dušan (1355), Niceforo Orsini colse l'occasione del

[16] M. Laskaris, *Vizantijske princeze u srednjevekovnoj Srbiji*, Beograd 1926, pp. 83-96.
[17] Purković, *Byzantinoserbica. 1. De Théodora, fille d'Étienne Detchanski*, pp. 43-49.
[18] Rigo, *La "Cronaca delle Meteore"*, p. 92.

momentaneo vuoto di potere che si era prodotto e avanzò in Epiro; reclamava il controllo della regione con buone ragioni, in quanto il padre ne era stato l'ultimo Despotes, e poteva contare sul supporto della nobiltà locale. Ottenne ciò che voleva e regnò su Epiro e Tessaglia (1356-1359), con il nome di Niceforo II Orsini; scomparve improvvisamente nel 1359, ucciso in una battaglia contro gli Albanesi.

Simeon Uroš Paleologo si avvantaggiò della morte del cognato Niceforo II Orsini cogliendo l'opportunità che gli si presentava; invase i territori che erano stati del cognato, la Tessaglia e poco dopo l'Epiro, e fu riconosciuto come capo delle due regioni, a buon diritto, in quanto 'gambrós', genero del padre di sua moglie Tomaide, ultimo despota dell'Epiro; ma soprattutto 'gambrós', cognato, di Niceforo[19].

Simeon Uroš Paleologo e Tomaide si stabilirono a Trikala (1359) dove furono solennemente incoronati. Dal matrimonio erano nati tre figli, Maria Angelina Doukaina Paleologhina (c. 1350-1394 [*PLP* 1393]), Giovanni Doukas Uroš Paleologo, poi monaco Ioasaph (nato dopo il 1352 - morto dopo il 1423 [*PLP* 21179]), Stefano Doukas (*PLP* 26766)[20].

Simeon Uroš Paleologo non è più menzionato dopo il 1369; morì apparentemente nel 1371 o nel 1372.

Giovanni Uroš Paleologo, suo figlio, regnò dapprima col padre (1359/60-1372), poi da solo (a quanto risulta da un decreto che emise nel 1372, *terminus ante quem* per la scomparsa di Simeon)[21], quindi abdicò e cedette il regno ad Alessio Angelo Filantropeno (morto tra il 1389 e il 1393 [*PLP* 29750]), diventando monaco (prima del 1381) al monastero della Meteora con il nome di Ioasaph.

La sorella Maria Angelina sposò in prime nozze (ca. 1362) Tommaso Preljubović, Despotes di Ioannina (*PLP* 23721). Il marito fu assassinato (1384) e poco dopo Maria Angelina sposò in seconde nozze (1385) Esaù dei Buondelmonti, Despotes di Ioannina (*PLP* 8147)[22].

Il fratello Stefano sposò una figlia di Francesco Giorgi, Marchese di Muntonitsa (Termopili), ca. 1386[23].

* * *

Questi avvenimenti consentono di situare i due personaggi, Simeon e Tomaide, i cui nomi sono vergati in calce al manoscritto di Basilea; questa scritta a sua

[19] Vd. il passo citato *supra*, n. 12.
[20] Su Stefano cf. Lascaris, *Deux chartes de Jean Uroš*, pp. 312 e s.
[21] I due *prostagmata* sono pubblicati da Sofianos, *Οἱ Σέρβοι ἡγεμόνες τῶν Τρικάλων*, Tav. 71.
[22] Cf. Lascaris, *Deux chartes de Jean Uroš*, pp. 313-314.
[23] Cf. *ibid.*, p. 319.

volta consente di precisare la data del codice nel periodo in cui Tomaide era moglie (νύμφη) di Simeon, cioè tra il 1350, data del matrimonio, e prima della data della sua morte, che però non è nota ed è stata ipotizzata al 1363[24]. In ogni caso, il codice deve essere datato nel ventennio che intercorre tra la data delle nozze di Simeon con Tomaide (1350, *terminus post quem*) e la data di morte di Simeon, anch'essa non nota, ma circoscrivibile tra il 1369 e il 1372 (1372, come si è detto, è *terminus ante quem* per la sua morte). Il 'signum' seguito dal nome, ripetuto quattro volte nel fondo della pagina (cf. Fig. 4, dettaglio [come si è detto, il manoscritto di Basilea è paginato]), induce a pensare che sia stato scritto di mano di Simeone e di Tomaide, non tanto per indicare una nota di possesso del codice, quanto probabilmente per solennizzare un contratto o un giuramento; è possibile che dopo questo foglio vi fosse una pagina ora scomparsa, che forse ci avrebbe spiegato il motivo della firma così solennemente apposta.

Il foglio finale del Basil. A. III. 16 contiene, oltre alla sottoscrizione (Fig. 3), nel margine inferiore a sinistra questa nota:

ὁ Μανωλής ω Κουμεινός ο υεροδηακον(ος)

Le altre frasette sono parti del testo ripetute, come prove di penna.

Nel margine superiore del foglio vi è un'altra frasetta, difficile da decifrare, che mi sembra riguardare un pagamento, accompagnata dalla ripetizione di una vicina frase del testo.

4. Tentativo di identificazione dello scriba del Basil. A. III. 16

Tentando di identificare lo scriba del manoscritto di Basilea, che si definisce soltanto *chartophylax* senza rivelare il suo nome, ho cercato nel *PLP*, sotto la colonna riservata alle professioni, 'Berufe', tutti i 'chartophylakes' esistenti alle date sopra menzionate in Epiro o Tessaglia, trovandone quattro a Serres, tre in altri luoghi vicini (Berroia, Zichnai). Questi sono i candidati che ho trovato (tutti, tranne l'ultimo, testimoniati unicamente dagli *Actes de l'Athos*[25]):

Chartophylakes a Serres:

PLP 5980: Teodoro Irenico, *chartophylax* a Serres, 1323-1326.

PLP 16: Nicola Abalantis, *chartophylax* a Serres, citato nel 1339 e nel 1348; diacono 1339-1348; *dikaiophylax* di Serres, 1348.

[24] Papachryssanthou, *À propos d'une inscription*, p. 488.

[25] L. Petit – B. Korablev, *Actes de l'Athos*, in *Actes de Chilandar* (Vizantijskij Vremennik, 17. Priloženie 1), Sankt Peterburg 1911 (rist. anast. Amsterdam 1964).

Gli Abalantis o Abalantes erano una famiglia di pubblici ufficiali di Serres particolarmente rappresentati nel XIII secolo, a quanto è indicato dai relativi *Actes de l'Athos*. Cf. *PLP* 10, 12-13, 16.
PLP 23737: Giorgio Pribelis, *chartophylax* a Serres, 1357, prete.
PLP 13355: Teodoro Koubaras, *chartophylax* a Serres, 1365-1388.

Chartophylakes in altri luoghi vicini:

PLP 8082: Ioannes Ieracharios, *chartophylax* a Berroia 1325, arconte dei monasteri femminili.
PLP 6485: Ioannes Zacharias, *chartophylax* a Zichnai, 1353-1378.
PLP 20421: Nicola, *chartophylax* della Metropoli di Side ca. 1360. Coinvolto nella controversia palamitica.

Chartophylax a Trikala:

PLP 20919: Θωμᾶς Ξηρός, diacono tra gli anni 1354-1385/86, *chartophylax* a Trikala, 1385/86.

* * *

La probabilità che uno di questi personaggi sia stato proprio il cartofilace che ha vergato il nostro manoscritto è inverificabile, in quanto coloro che ho elencato sono noti soltanto da un documento o da una menzione, per cui non è possibile paragonare la loro grafia a quella del copista che vergò il manoscritto di Basilea.

Il candidato più probabile sarebbe Tommaso Xeròs, unico noto come copista di manoscritti, diacono tra gli anni 1354-1385/86, in seguito *chartophylax* a Trikala, la città in cui Simeone e Tomaide risiedettero quando erano al massimo del loro potere (sebbene Xeròs ricoprisse questa carica nel 1385/86, dopo gli anni della grandezza dei due Despoti che erano presumibilmente ormai morti da più di dieci anni). La grafia di Tommaso Xeròs[26], paragonata con quella del Basil. A. III. 16, si è rivelata diversa, sebbene appartenga allo stesso filone grafico.

Questo scriba è connesso con la famiglia reale di Serbia, non con Simeon, ma con suo figlio Giovanni Uroš Paleologo.

5. I manoscritti di Giovanni Uroš Paleologo (Ioasaph)

Almeno tre manoscritti si ricollegano a Giovanni Uroš Paleologo, figlio di Simeon Uroš, divenuto monaco alle Meteore con il nome di Ioasaph (1381-1393/94,

[26] Che mi è nota dalle riproduzioni dei due manoscritti di Meteora, Metam. 555 e 195, in N.A. Bees, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, I, Athens 1967, rispettivamente pp. 568-569 e Tav. XXVIII.

fino al 1423) nel monastero di Metamorfosi, del quale è considerato il secondo fondatore dopo Atanasio[27].

Si tratta di due codici nei quali l'imperatore monaco è menzionato: Metam. 195 – copiato da un monaco Gregorio, con note di Tommaso Xeròs – e Metam. 555 – datato 1385/86 – vergato da Tommaso Xeròs. Un terzo codice sempre proveniente dalle Meteore (ora ad Atene: EBE 58) è stato vergato da Giovanni Duca Neocesarite e Ioasaph vi ha apposto il proprio nome, pertanto molto probabilmente gli appartenne.

Esaminiamoli più dettagliatamente.

1. Il codice del monastero della Trasfigurazione alle Meteore Metam. 195[28] è un codice cartaceo; contiene per metà (ff. 1-181) *Vite* di santi (un *Martirologio*); nel resto del manoscritto (ff. 182-329), frammisti ad altre *Vite* e *Martirii*, testi di Padri della chiesa (san Basilio, san Giovanni Crisostomo, etc.).

È stato vergato da Gregorio, probabilmente un monaco del monastero. Tommaso Xeròs ha scritto il suo nome sul verso del piatto anteriore della rilegatura[29]; era diacono (quindi questo codice fu vergato prima del Metam. 555, datato 1385, nella cui sottoscrizione egli si qualifica cartofilace, vd. *infra*) e menziona con devozione Ioasaph, imperatore e monaco. Questa la sottoscrizione[30]:

> Τὸν αγιόν μοι αυθ(έν)τ(η) κ(αὶ) βασιλέα τον εν μοναχοις Ιωάσαφ ἐδαφιέαν μετάνοιαν ὁ ταπεινὸς διάκ(ων) Θωμᾶς ὁ Ξηρός[31].

Sul codice figurano anche note dello scriba Nilo (f. 41v; verso del piatto posteriore della rilegatura)[32].

Il manoscritto dovrà essere datato tra l'anno in cui Ioasaph si ritirò nel monastero (1381) e prima dell'anno in cui Xeròs è menzionato come *chartophylax* (1385). Si noti l'espressione rara «ἐδαφιέαν μετάνοιαν» (nom. masch. ἐδαφιαίος, a sua volta derivante da ἔδαφος, pavimento). Nell'intero Corpus del *TLG* questo aggettivo compare, in questa accezione di 'umile', 'a terra', due sole volte (ἐδαφιαίας προσκυνήσεως)[33].

2. Il manoscritto del monastero della Trasfigurazione alle Meteore Metam.

[27] Ioasaph fu *hegoumenos* di Meteora dopo la morte di Atanasio, che lo aveva nominato suo successore. Cf. Lascaris, *Deux chartes de Jean Uroš*.

[28] Bees, *Τὰ χειρόγραφα*, I, pp. 216-219.

[29] Id., *ibid.*, I, trascrizione p. 219, riproduzione Tav. XXVIII.

[30] Id., *ibid.*, I, p. 219; riproduzione Tav. XXVIII.

[31] Id., *ibid.*, I, p. 219; riproduzione Tav. XXVIII.

[32] Id., *ibid.*, I, p. 219 e Tav. XXVIII. La grafia di Nilo è riprodotta anche a Tav. X, per il manoscritto Metam. 31, datato 1401/2.

[33] *Acta* del Monastero di San Giovanni Prodromo sul Monte Meneceo, nel *Sigillium communitatis*, un documento del 1797: A. Guillou, *Les archives de saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, Paris 1955, Appendice VII, pp. 185-186 [*TLG* 5302.055, lin. 4] e in Gennadius Scholarius, *Orationes et Panegyrici*

555[34] è un codice cartaceo, contenente un *Praxapostolos*, datato 1385/86 (f. 192); alla fine del testo vi è la sottoscrizione, dalla quale apprendiamo che è stato vergato da Tommaso Xeròs, cartofilace a Trikala, su ordine e a spese del βασιλεύς e monaco Ioasaph[35]:

> ἐγράφη ἡ παροῦσα βίβλος τοῦ Μετεώρου διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου βασιλέως τοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν μοναχοῖς ὁσιωτάτου κυροῦ Ἰωάσαφ, διὰ χειρὸς χαρτοφύλακος τῆς ἁγιωτάτης ἐπισκοπῆς Τρικκάλ(ων) ἱερέως Θωμᾶ τοῦ Ξηροῦ, ἐπὶ ἔτους ͵ϛωϟδ´ ἰν(δικτιῶν)ος θ´, ὁπόταν τῇ τοῦ Θ(εο)ῦ παραχωρήσει καὶ οἱ Ἀγαρινοὶ οὐ μόνον τῆς πόλεως Βεροίας ἀλλὰ καὶ παρὰ μικρὸν τῆς ὑφηλίου γεγόνασι κύριοι.

Sotto, in monocondilio:

> ὁ χαρτοφύλαξ τῆς ἁγιωτάτης ἐπισκοπῆς Τρικκάλων ἱερεὺς Θωμᾶς ὁ ξηρὸς καὶ γραφεὺς τῆς παρούσης βίβλου.

Altre ‘firme’ del copista o sue menzioni si trovano in diverse parti del codice (ff. 169, 171v, 174, 185v). Nel margine del f. 169, in monocondilio[36]:

> ἱερέ(ως) Θωμᾶ τοῦ Ξηροῦ.

sul f. 171v[37]:

> ὑψημέδον πρύτανι μαρτύρων ῥώμη,
> Θωμᾶν θύτην δώρησαι αἰῶνος δόξη.

3. Il codice di Atene EBE 58[38], vergato alle Meteore, contiene i quattro Vangeli. Ha una bellissima rilegatura databile al quattordicesimo secolo, formata da assicelle di legno ricoperte di seta rossa, ricamate in argento[39]. Il manoscritto appartenne a Giovanni Uroš Paleologo, poi monaco Ioasaph, a quanto si evince dal suo nome, «Ἰωάσαφ[40]», vergato sul verso della rilegatura ed egli lo donò poi

[*TLG* 3195.001], Orazione 12ª sezione 1 line 20: Ὁ ὕστατος ἐν πνευματικοῖς Λαυρέντιος καὶ σὸς υἱὸς μένων ἐδαφιαῖος.

[34] Bees, Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων, I, pp. 567-570.

[35] *Ibid.*, I, riproduce il monocondilio di f. 169 e la sottoscrizione e il monocondilio di f. 192 alle pp. 568-569.

[36] Trascritto e riprodotto in Bees, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, I, p. 568.

[37] Trascritto in *ibid.*, I, p. 568.

[38] A. Marava-Chatzinicolaou – C. Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*, I, Athens 1978; II, 1985; III, 1997. Cf. II, nr. 56, pp. 220-223.

[39] Riprodotta in Marava-Chatzinicolaou – Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated*, II, tavola non numerata posta prima delle tavole numerate; cf. la bibliografia citata a p. 223.

[40] Marava-Chatzinicolaou – Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated*, II, riproduzione p. 221.

al monastero di Metamorfosi alle Meteore (per errore Evangelatou-Notara attribuisce la proprietà del manoscritto a Simeon, anziché a suo figlio)[41].

Il codice non è datato, ma è databile al XIV secolo ed attribuito probabilmente a ragione alla mano di Giovanni Duca Neocesarite[42]; si confronti la grafia dell'EBE 58 con quella dello scriba che vergò il codice appartenente alla stessa biblioteca EBE 2606, datato 1359[43], sottoscrizione:

(f. 299v) Χεὶρ ἁμαρτωλοῦ Ἰωάννου τοῦ Δούκα καὶ κακογράφου, τοῦ Νεοκαισαρείτου (cf. anche il f. 288v).

Noto per inciso che, considerando che Tommaso Xeròs svolse la sua attività principalmente alle Meteore, è naturale che il βασιλεύς Ioasaph che egli menziona sia il figlio di Simeon Uroš, Giovanni Uroš Paleologo. Questo va specificato in quanto per errore *PLP*, nella nota dedicata a Tommaso Xeròs (*PLP* 20919), identifica con l'imperatore monaco Ioasaph menzionato da Tommaso Xeròs nei manoscritti Metam. 195 e 555 Giovanni VI Cantacuzeno. Il caso volle che vi fossero, all'incirca alle stesse date, due βασιλεῖς di nome Giovanni, ambedue divenuti monaci con il nome Ioasaph: Giovanni Cantacuzeno, poi Giovanni VI (*PLP* 10973), e Giovanni Uroš Paleologo (*PLP* 21179). È noto però che Giovanni VI Cantacuzeno, dopo essere stato βασιλεύς (1347-1354) divenne monaco in monasteri di Costantinopoli (1354-1383); in seguito fu a Mistrà e morì nel Peloponneso[44]. Egli non fu mai alle Meteore, dove invece vissero tanto Tommaso Xeròs che Giovanni Uroš Paleologo – certamente l'imperatore monaco che il copista nomina con rispetto nei due codici sunnominati.

Sia chiaro che la grafia del manoscritto di Basilea non è – secondo me – né quella di Tommaso Xeròs, né quella di Nilo, né tantomeno quella di Giovanni Duca Neocesarite, sebbene sia somigliante alle grafie di tutti e tre gli scribi in questi manoscritti.

L'articolo di Florentia Evangelatou-Notara sugli scribi attivi durante il dominio serbo[45] sarebbe stato molto utile per identificare, tra i tanti *chartophylakes*, il possibile copista del nostro manoscritto; purtroppo nell'articolo non esistono riproduzioni della grafia degli scribi menzionati e in molti casi non ho potuto trovare esemplari di scrittura con i quali confrontare quella del copista del manoscritto di Basilea. Tra le grafie che ho potuto confrontare con quella del codi-

[41] Evangelatou-Notara, *Greek Manuscript Copying Activity*, p. 222 e n. 42.

[42] *Ibid.*, p. 222, n. 42, rinviando a due articoli di Linos Politis.

[43] Marava-Chatzinicolaou – Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated*, II, nr. 47, pp. 195-200.

[44] L'ostacolo della data di morte di Giovanni VI Cantacuzeno, riportata dallo stesso *PLP* 10973 come avvenuta nel 1383, è aggirato *ibid.* (vd. il rinvio a P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, Wien 1975 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 12/2], p. 325).

[45] Evangelatou-Notara, *Greek Manuscript Copying Activity*, pp. 212-229.

ce di Basilea, mi sembra particolarmente somigliante quella di Manuel Mauromates, *hypomnematographos* ed *ecclesiarches* della Metropoli di Zichnai, vicino a Serres, che vergò nel 1367 il manoscritto di Oxford Christ Church College 69, le cui misure si avvicinano molto a quelle del codice di Basilea – riportate infra – e a quelle dei codici di Tommaso Xeròs:

Christ Church College 69[46]: cart., mm 288 x 214, ff. 174, *Testi giuridici*, due colonne, 39/40 ll.
Basil. A. III. 16: cart., mm 293 x 210, pp. 287, *Sinassario*, due coll. di mm 220 x 165 (insieme), 40 ll.
Meteora Metam 195[47]: cart., mm 298 x 220, ff. 329, *Vite di santi*, due coll. di mm 232 x 85 l'una.
Meteora Metam. 555[48]: cart., mm 291 x 190, ff. 194, *Praxapostolos*, una col. di mm 222 x 130.

L'anonimo *chartophylax* che copiò il codice di Basilea A. III. 16 doveva somigliare a Tommaso Xeròs, considerando che costui fu *chartophylax* a Trikala, residenza di Simeone e Tomaide di Serbia al tempo del loro massimo splendore, e osservando che tra i *chartophylakes* del tempo in quelle regioni egli è l'unico noto come scriba di manoscritti; per di più, il codice di Basilea era in qualche modo connesso con la famiglia reale serba, giacché menziona il nome di Simeon e di sua moglie, così come il codice della Meteora Metam. 555, copiato per ordine e a spese di Ioasaph, figlio di Simeon Uroš Paleologo, e il Metam. 195, in cui lo stesso Ioasaph è menzionato.

Bisogna tuttavia concludere che con gli elementi per ora in nostro possesso non è possibile identificare lo scriba del manoscritto di Basilea A. III. 16 né capire perché i nomi dei due sovrani di Serbia vi furono apposti in calce. Resta tuttavia l'interesse per un codice che va ad aggiungersi agli scarsissimi documenti su Simeon Uroš in nostro possesso.

[46] A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain*, Dumbarton Oaks 1980 (Dumbarton Oaks Studies, 17), pp. 134-136, Pl. 91; E. Gamillscheg – D. Harlfinger – H. Hunger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 1. Teil, *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*, Wien 1981 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, Band III/l A), nr. 251.

[47] Bees, *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, I, pp. 216-219.

[48] *Ibid.*, pp. 567-570.

Fig. 1. Basilea, B. U. Bas. A. III. 16, p. 1.

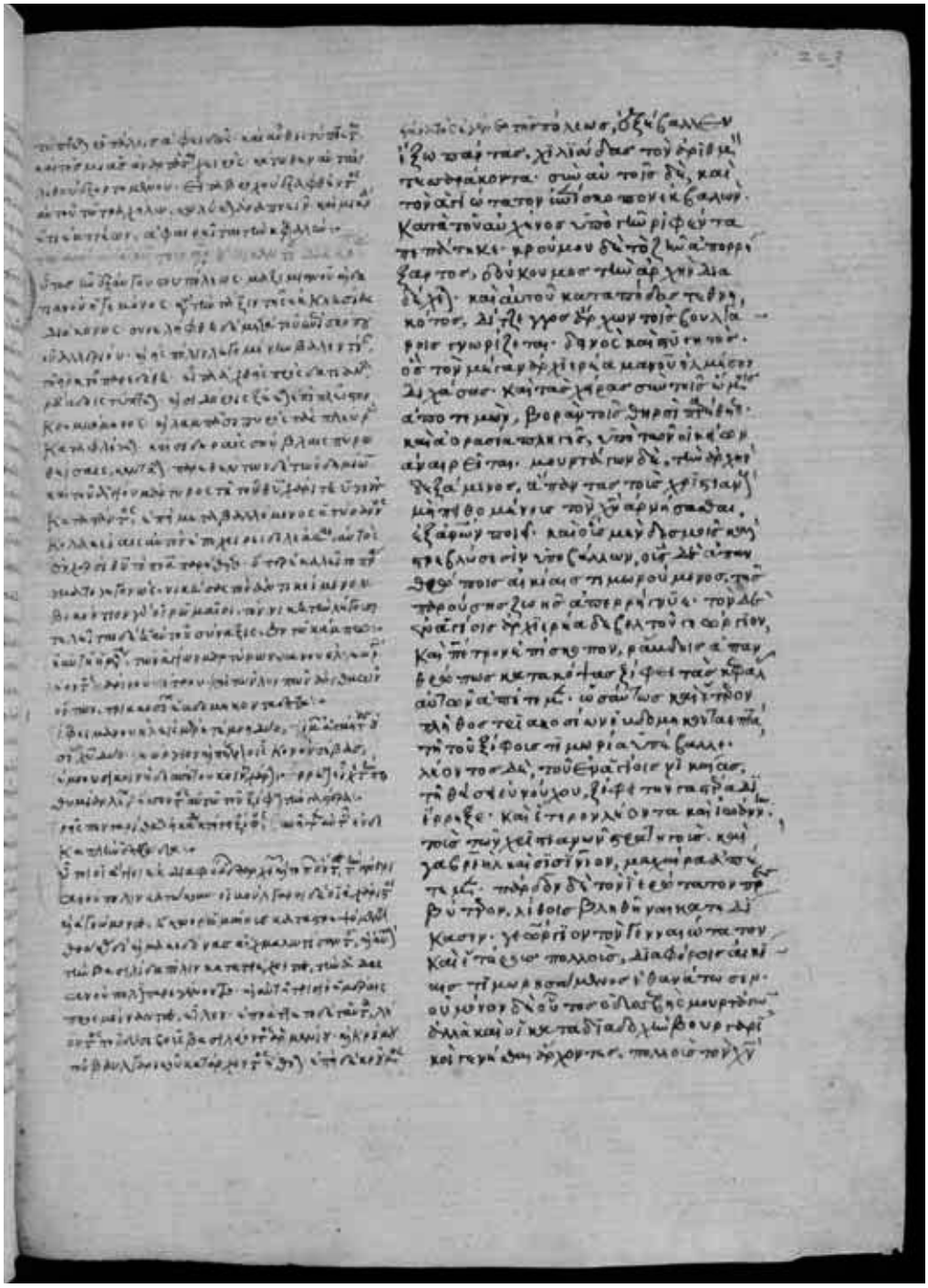


Fig. 2. B. U. Bas. A. III. 16, p. 223.

Fig. 3. B. U. Bas. A. III. 16, p. 276.

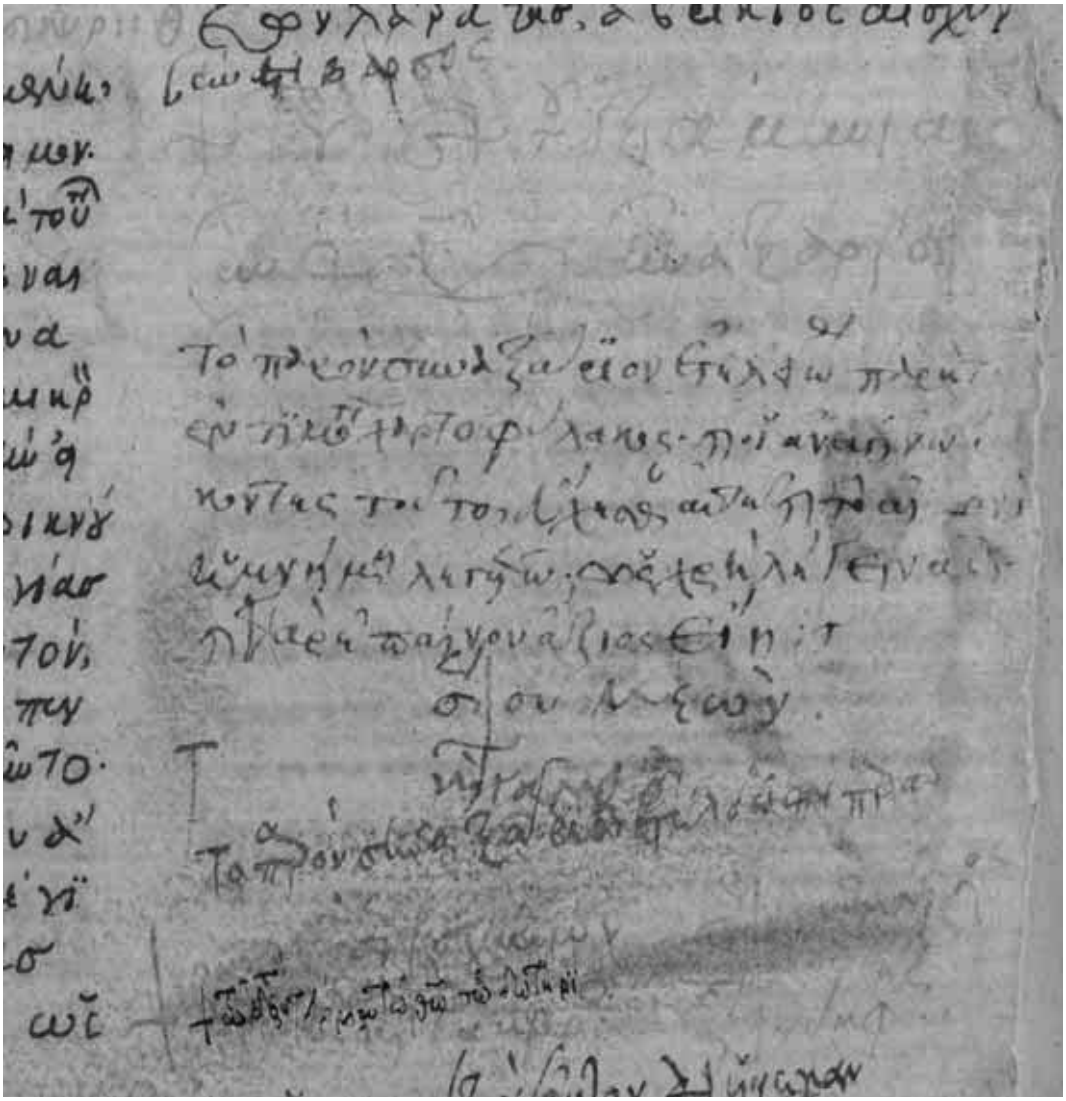


Fig. 4. B. U. Bas. A. III. 16, p. 276, dettaglio.

Adalberto Mainardi

Le formule della preghiera esicasta nella tradizione russa antica*

In memoriam Fairy von Lilienfeld († 12.XI.2009)
et Nina Kauchtschischwili († 4.I.2010)

> Questa attività della santa preghiera mentale era praticata incessantemente dai nostri antichi padri teofori e risplendeva come il sole in molti luoghi solitari e tra i monaci nei cenobi. Nel Monte Sinai, in Egitto a Scete e nella montagna di Nitria, a Gerusalemme e nei monasteri nella regione di Gerusalemme e, più semplicemente, in tutto l'Oriente. A Costantinopoli, sulla santa montagna dell'Athos e sulle isole del mare: negli ultimi tempi, per grazia di Cristo, anche in Russia[1].

Quando Paisij Veličkovskij (1722-1794), alla fine del XVIII secolo, traccia la genealogia della pratica dell'orazione esicasta, ovvero della preghiera 'fatta dalla mente nel cuore', non ha dubbi sulla sua antichità. Il riferimento agli 'ultimi tempi' riprende un *topos* costante della letteratura russa medievale: le terre russe si innestano per ultime nella propagazione dell'evangelo agli estremi confini del mondo, e inaugurano l'avvento degli 'ultimi tempi' della grazia. La pratica della 'preghiera mentale', spiega il nostro autore allegando la testimonianza dei padri, è indissolubilmente legata alla trasmissione della vita spirituale in Cristo e risale al comando stesso di Dio ad Adamo nel paradiso terrestre.

In realtà i *Capitoli sulla preghiera mentale* di Veličkovskij fanno riferimento alla sintesi spirituale dell'esicasmo athonita tra il XIII e il XV secolo, e rileggono anche i testi più antichi attraverso il prisma di autori quali Niceforo l'athonita, lo Pseudo Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio il Sinaita, Gregorio Palamas, abba Isaia, Callisto e Ignazio Xanthopouli, Simeone di Tessalonica. Lo *starec* Paisij è cosciente di riappropriarsi di una tradizione ascetico-spirituale, cui il lavoro di traduzione, correzione e copiatura dei testi patristici che sarebbe con-

* Nella stesura del presente articolo, l'autore ha contratto un debito di gratitudine con diverse persone, per i consigli e la messa a disposizione di materiale importante, e desidera in particolare ringraziare qui Antonio Rigo, Sophia Senyk, Gelian Proxorov, Tat'jana Rudi ed Evgenij Vodolazkin. Naturalmente resta l'unico responsabile di errori e omissioni.

[1] Paisij Veličkovskij, *Glavy o umnej molitve*, in Id., *Avtobiografija, žizneopisanie i izbrannye tvorenija po rukopisnym istočnikam XVIII-XIX vv.*, a cura di P.B. – M.A. Žgun, Moskva 2004, p. 203. I Capitoli sulla preghiera mentale furono composti nel 1770 nel monastero di Dragomirna in Moldavia: cf. A. Mainardi, *Cronologia dell'opera di Paisij Veličkovskij, ibid*., p. 338.

fluito nell'edizione della *Filocalia* slava (1793), stava ridando nuova vita. Questa tradizione è posta sotto il segno della continuità storica e di un'indifferenziata unità geografica che accomuna «tutto l'Oriente». La preoccupazione moderna di definire discontinuità e 'correnti' nella spiritualità bizantina e gli apporti specifici delle tradizioni slave, appare del tutto estranea a questa prospettiva.

Lo storico contemporaneo che voglia documentare la trasmissione nella Rus' di forme, consuetudini, percorsi spirituali, mutuati dalla tradizione bizantina, misurando di volta in volta cambiamenti, evoluzioni, riforme, nel caso specifico della letteratura monastica sulla preghiera incontra due principali ordini di difficoltà. Uno è metodologico ed è legato all'incertezza della nozione stessa di esicasmo[2]. Il secondo deriva dalla tipologia delle fonti (materiale agiografico, traduzioni di testi di carattere liturgico e ascetico, compilazioni), che all'interno delle convenzioni del genere tendono a fornire un quadro omogeneo e costante di una realtà di cui risulta difficile valutare l'evoluzione.

Lo scopo della presente nota è preliminare rispetto all'orizzonte più ampio del rapporto della spiritualità russa con le fonti bizantine. Ci preoccuperemo di verificare, allo stato attuale della ricerca, quando si diffonde nella Rus' la formula (o le formule) della 'preghiera di Gesù', connessa alla pratica esicasta.

Senza entrare nel merito della questione della definizione di 'esicasmo', ci atterremo al significato più generale – e quasi tautologico – di forma di vita praticata da coloro che perseguono l'*hesychia* (безмолвие), gli anacoreti (*hesychastes*, *bezmolvstvujuščie*), e che comprende un insieme di dottrine spirituali sulla custodia della vita interiore e una specifica prassi ascetica e di preghiera: non è la formula dell'orazione che la definisce come esicasta, ma il modo con cui viene praticata. Anche Paisij Veličkovskij tracciava un chiaro discrimine tra la preghiera «semplicemente recitata dalla mente e dalle labbra, adatta a ogni

[2] P. Adnès, *Hésychasme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique, Mystique*, VII, Paris 1969, coll. 381-399; J. Meyendorff, *Is «Hesychasm» the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century*, «Harvard Ukrainian Studies» 7 (1983), pp. 445-456; A. Rigo, *L'hésychasme : histoire d'une notion*, conferenze 2005-2006, presso l'École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, Ve Section – Sciences Religieuses, di prossima pubblicazione; Id., *Introduzione*, in *Mistici bizantini*, a cura di A. Rigo, Torino 2009, pp. xi-xcvi. Per l'esicasmo nella tradizione ucraino-russa si veda in particolare: F. von Lilienfeld, *Der athonitische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der Zeitgenössischen russischen Quellen*, «Jahrbuch für Geschichte Osteuropas» 6 (1958), pp. 436-448; Ead., *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Russland Ivans III*, Berlin 1961; G. Maloney, *Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky*, The Hague 1973; A.J.M. Davids, *Nil Sorskij und der Hesychasmus in Russland: Eine quellengeschichtliche Untersuchung*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 18 (1969), pp. 167-194; S. Senyk, *L'hésychasme dans le monachisme ukrainien*, «Irénikon» 62 (1989), pp. 172-212; *Nil Sorskij e l'esicasmo*. Atti del II Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 21-24 settembre 1994, a cura di A. Mainardi, Bose 1995; una rassegna ragionata in A. Mainardi, *Isixazm kak duxovnaja žizn'. Zametki o značenii meždunarodnyx konferencij v Boze dlja izučenija isixazma (1993-2006)*, «Simvol» 52 (2007), pp. 223-244.

cristiano» e «la preghiera fatta con arte dalla mente nel cuore», in un preciso contesto di ascesi e disciplina interiori[3].

L'esame delle formule di preghiera monologica nella tradizione antico-russa dovrà perciò tenere conto anche del contesto in cui sono riportate, distinguendo una pratica 'esicasta' (non necessariamente associata a un metodo psicosomatico di orazione, ma contraddistinta da una specifica condizione di anacoresi, ascesi e lotta spirituale) da una semplice consuetudine rituale o devota. Prenderemo in considerazione – senza pretesa di esaustività – tre tipologie di documenti: la letteratura agiografica, i *typika* monastici, le traduzioni della letteratura ascetico-spirituale. I limiti cronologici della nostra indagine sono da un lato la fondazione del monastero delle Grotte a Kiev (1051), dall'altro l'opera di Nil Sorskij (1433 ca. - 1508) e la sua posterità spirituale.

1. Paisij Veličkovskij conosce un'unica formula per la preghiera di Gesù: «Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me» («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με»). Ma nella tradizione bizantina e slava esistevano diverse possibili articolazioni della 'preghiera monologica'[4].

Padre Irenée Hausherr, nel suo libro sui *Nomi di Cristo e vie di orazione*, ricostruisce un processo millenario «dalla libertà all'unicità», che da una fase più antica caratterizzata da una notevole varietà di formule[5], grosso modo dai padri del deserto fino al XII secolo, si conclude con l'esicasmo athonita del XIII-XIV secolo, quando si impone la formula: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me», dove si trovano strettamente legati i due elementi essenziali della 'preghiera di Gesù': «*un nom* du Sauveur qui contienne un acte de foi en sa qualité de Messie, de Fils de Dieu, de Dieu; *et* une demande de pitié»[6]. Come

[3] Paisij Veličkovskij, *Le lettere a Teodosio*, in *Paisij, lo starec*. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 20-23 settembre 1995, a cura di A. Mainardi, Bose 1997, p. 303.

[4] Preghiera monologica è l'orazione concentrata, consistente in un'unica breve formula o perfino una sola parola (desunte dalla Scrittura), che esprime e realizza in estrema sintesi l'esperienza spirituale dell'orante, e diviene uno strumento essenziale nella lotta ai 'pensieri': Giovanni il Sinaita è forse il primo a introdurre il termine nel quindicesimo gradino della *Scala*, dove parla di «preghiera monologica di Gesù» (μονολόγιστος Ἰησοῦ εὐχή, *PG* 88, col. 889D), ripreso poi da numerosi autori (tra gli altri Esichio di Batos, *Capitoli*, 174; *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, I, Athinai 1974, p. 148). Si veda in merito: G.J. Bartelink, *Quelques observations sur le terme μονολόγιστος*, «Vigiliae christianae» 34 (1980), pp. 172-179; cf. anche A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989 (Orientalia Venetiana, 2), pp. 80-81.

[5] Si possono per esempio distinguere preghiere di richiesta di aiuto ('ausiliatrici'): *Deus in adiutorium meum, intende, Domine ad adiuvandum me festina* (Sal 69,2; 37,23; 39,14; cf. Cassiano, *Collationes* X), «ὁ Θεὸς βοήθησόν μοι» (Sal 69,6); e implorazioni di misericordia (preghiere 'catanittiche'): «ὁ Θεὸς ἱλασθητί μοι (ἁμαρτολῷ)» (Lc 18,13), «Κύριε ἐλέησόν με», «Κύριε συγχώρησόν με»; «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με» eccetera.

[6] I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma 1960 (Orientalia Christiana Analecta, 157), p. 260.

terzo momento, l'esicasmo slavo e russo si distinguerebbe poi per l'aggiunta della parola 'peccatore': «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, *peccatore*»[7].

Antonio Rigo ha mostrato che in realtà la varietà di formule permane nell'esicasmo athonita almeno fino al XV secolo; anche l'aggiunta della parola 'peccatore' (ἁμαρτωλός, o altre analoghe: ἀμελῆς, ἀσθενῆς, παμβέβηλος, ταλαίπωρος) è tutt'altro che infrequente nei testi bizantini[8]. Una formula che godeva di particolare fortuna, ancora diffusa nel XV secolo, era il «Signore Gesù Cristo, Nostro Dio, abbi pietà di noi, amen»[9], derivata verosimilmente dalla forma più lunga della liturgia delle ore (negli uffici non presieduti da un presbitero): «Per le preghiere dei nostri santi padri, Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi, amen»[10]. Barlaam di Seminara la contrappone polemicamente al «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me», introdotto a suo dire da Niceforo, l''inventore' del metodo psicofisico di orazione[11].

Secondo la *Cronaca degli anni passati* (XI sec.), Teodosio, il fondatore con Antonio del monastero delle Grotte di Kiev, insegnava a scacciare i pensieri malvagi «con il segno della croce dicendo così: Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi, amen (Господи Иисусе Христе, Боже нашь, помилуй насъ, аминъ)»[12]. È questa la più antica attestazione nella Rus' di una preghiera 'giaculatoria' nel nome di Gesù. Non si dice nulla su una sua eventuale ripetizione. La *Vita* di Teodosio (intorno al 1080) non menziona alcuna formula specifica di preghiera monologica, anche se forse un passo (dove si dice che il beato stava saldo nella lotta contro i demonî, «pregando Dio e invocando in suo aiuto il Signore Gesù Cristo»[13]) allude all'impiego di un versetto dei salmi durante la lotta alle tentazioni (del tipo: «Dio, vieni in mio aiuto», Sal 29,11), consueto presso i padri del deserto.

Sempre in relazione al monastero fondato da Antonio e Teodosio, si può ri-

[7] Così Davids, *Nil Sorskij*, ritiene «si possa pensare che l'introduzione della parola "peccatore" nella citata preghiera di Gesù abbia origine in Russia» (pp. 184-185).

[8] A. Rigo, *Le formule per la preghiera di Gesù nell'Esicasmo athonita*, «Cristianesimo nella Storia» 7 (1986), pp. 1-18; Id., *Ancora sulla preghiera di Gesù nell'Esicasmo bizantino dei secoli XIII-XV*, «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano» 10/3 (1987), pp. 171-182.

[9] Rigo, *Le formule*, pp. 14-18. All'XI secolo risale un'anonima *Interpretazione del «Signore Gesù Cristo, nostro Dio, abbi pietà di noi, amen»* sul carattere antirretico della formula, che ripresa nel XV secolo da Marco Eugenico, avrebbe conosciuto un'ampia fortuna: Id., *Marco Eugenico come autore e lettore di opere spirituali*, «Bulgaria Mediaevalis» 2 (2011), pp. 179-193: 182-183, 192-193.

[10] Per esempio la ritroviamo nella 'regola di cella' prescritta da Abba Isaia alla monaca Teodora: *Libro dei consigli alla monaca Teodora Angelina* (seconda metà del XIV secolo), in *Mistici bizantini*, pp. 610-611.

[11] Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili*, p. 75.

[12] *Povest' vremennyx let*, v lěto 6582 (anno 1074), in *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* (nel seguito *BLDR*), I, Sankt-Peterburg 1997, p. 222.

[13] *Žitie Feodosija Pečerskogo*, in *BLDR*, I, p. 380.

cordare il racconto agiografico che il *Paterik* di Kiev dedica al principe Svjatoslav (Svjatoša) Davidovič (1080 ca. - 1142), figlio del principe di Černigov, tonsurato monaco con il nome di Nicola nel 1106, il quale «aveva sulle labbra l'incessante preghiera di Gesù: Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me» [14]; tuttavia questo passo, sovente citato[15], è assente nelle redazioni più antiche[16] e compare per la prima volta in quella 'di Cassiano' del 1461[17].

Un altro documento spesso addotto a prova dell'antichità della diffusione nella Rus' della preghiera di Gesù, anche in ambienti laici, è l'*Istruzione* (*Poučenie*) di Vladimir Monomaco (1053-1125): «Se mentre andate a cavallo non avete nient'altro da fare e *se non sapete dire altre preghiere*, allora invocate incessantemente 'Signore, abbi pietà', nel segreto, poiché questa preghiera è la migliore per non pensare cose sconvenienti mentre si è in viaggio». A ben guardare, non si tratta propriamente della 'preghiera di Gesù' (manca il Nome), ma dell'esortazione a una pratica devota per chi «non sa dire altre preghiere»; la richiesta di misericordia assume poi anche altre formulazioni, come nelle righe che precedono immediatamente il passo citato: «Se Dio vi intenerisce il cuore, versate lacrime sui vostri peccati, dicendo: 'Come tu hai avuto misericordia della peccatrice, del ladrone e del pubblicano, così anche di noi'. Fatelo sia in chiesa, sia coricandovi»[18].

2. La comparsa di testi che prescrivono la pratica della preghiera di Gesù e menzionano l'orazione mentale, coincide con l'arrivo nella Rus' della letteratura ascetica tradotta in slavo nei Balcani tra XIV e XV secolo (la cosiddetta 'seconda influenza slavo meridionale'). È l'epoca dell'ascesa politica del principato di Mosca e delle grandi fondazioni monastiche legate al nome di san Sergio di Radonež (1322-1392) e dei suoi discepoli[19]. I nuovi cenobi si trasformano ben

[14] *Kievo-Pečerskij Paterik, in Pamjatniki literatury drevnej Rusi*, Moskva 1980, p. 500.

[15] A.S. Orlov, *Iisusova molitva na Rusi v XVI veke*, Moskva 1914 (Pamjatniki drevnej pis'mennosti i isskustva, 185), p. 24; I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988-1917*, Würzburg 1953, p. 65; Hausherr, *Noms du Christ*, p. 260; Lilienfeld, *Nil Sorskij*, p. 134; G. Podskalsky, *Das Gebet in der Kiever Rus' – seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen*, «Orthodoxes Forum» 3 (1988), pp. 177-191 (p. 187); V. Grolimund, *L'arte delle arti. La preghiera mentale nella tradizione monastica russa*, in *Vie del monachesimo russo.* Atti del IX convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione russa. Bose 20-22 settembre 2001, a cura di A. Mainardi, Bose 2002, pp. 67-112 (p. 75).

[16] *Drevnerusskie pateriki. Kievo-pečerskij paterik. Volokolamskij paterik*, a cura di A.A. Ol'ševskaja – S.N. Travnikov, Moskva 1999, pp. 28-32.

[17] F.J. Thomson, *The Origins of the Principal Slav Monasteries on Athos: Zographou, Panteleèmonos and Chelandariou*, «Byzantinoslavica» 57 (1996), pp. 310-350 (p. 346).

[18] *Poučenie Vladimira Monomaxa*, in *BLDR*, I, p. 462.

[19] Su san Sergio e la sua epoca, si vedano: J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: a Study of Byzantino-Russian Relations in the XIVth Century*, Cambridge 1981; *San Sergio e il suo tempo*. Atti del I Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità russa. Bose 15-18 settembre 1993, a cura di N. Kauchtschischwili – A. Mainardi, Bose 1996; B. M. Kloss, *Žitie Sergija Radonežskogo*, Moskva 1998; G.M. Proxorov, *Rus' i Vizantija v epoxu Kulikovskoj bitvy*, I-II, Sankt-Peterburg 2000; P. Gonneau,

presto in centri librari che diffondono i testi di riferimento della letteratura spirituale e ascetica bizantina: già dalla fine del XIV secolo sono presenti al monastero della Trinità di San Sergio le opere di Giovanni Climaco, Doroteo di Gaza, Isacco il Siro, Simeone il Nuovo Teologo e lo Pseudo Simeone, Gregorio il Sinaita[20]. Un ruolo essenziale in questo senso fu svolto dalla scuola di Tărnovo, in particolare per la trasmissione dell'opera di Gregorio il Sinaita e per i contatti tra monachesimo bizantino-slavo e russo. Uno dei cinque codici slavi della *Scala* risalenti al XIV secolo, provenienti dal monastero della Trinità, fu copiato nel 1387 dal bulgaro Cipriano, futuro metropolita di Kiev e di tutta la Rus' (1381-1382; 1391-1409)[21]. Questa letteratura 'per la cella' ebbe una grandissima importanza per la pratica della preghiera personale dei monaci. Prenderemo innanzitutto in esame le testimonianze dell'agiografia, che proprio tra XV e XVI secolo conosce un eccezionale sviluppo[22].

Nella *Vita* di san Sergio, composta da Epifanio il Saggio tra il 1417 e il 1422, leggiamo che l'igumeno che lo tonsura monaco nella foresta, alla richiesta del santo di istruirlo nella vita solitaria, dopo averlo rassicurato sull'aiuto divino con due citazioni scritturistiche («Benedetto Dio che non permette che siamo tentati oltre le nostre forze», 1 Cor 10,13, e «Tutto posso in Dio che mi dà forza», Fil 4,13) «lo lascia solo nella solitudine della foresta a vivere l'*hesychia* e la solitudine (оставляет его въ пустыни единого безмлъствовати и единьствовати)»[23]. Impegnato nella lotta spirituale, Sergio scaccia i demonî con le parole dei Salmi (83,2-3; 68,2-4) e invocando «il nome della Santa Trinità, avendo come ausiliatrice e difesa la santa Madre di Dio, e in luogo della spada la venerabile croce di Cristo»[24]. Poco più oltre è menzionata la preghiera nel nome di Gesù quale arma per battere i demoni, in una citazione del celebre passo di Giovanni Climaco: «Contro i terrori della solitudine Sergio si armava della preghiera, come è detto nella *Scala*: Nei luoghi in cui tu combatti, non essere pigro a camminare senza preghiera, ma armati dell'orazione e, distese le mani, sferza i nemici con il nome di Gesù»[25].

À l'aube de la Russie moscovite. Serge de Radonège et André Roublev. Légendes et images (XIVe-XVIIe siècles), Paris 2007.

[20] G.M. Proxorov, *Kelejnaja isixastskaja literatura (Ioann Lestvičnik, Avva Dorofej, Isaak Sirin, Simeon Novyj Bogoslov, Grigorij Sinait) v biblioteke Troice-Sergievoj lavry s XIV po XVII v.*, «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury» 28 (1974), pp. 317-324.

[21] Si tratta del manoscritto Moskva, Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (RGB), Fondo Moskovskaja Duxovnaja Akademija, nr. 152, datato 1387: Proxorov, *Kelejnaja isixastskaja literatura*, p. 318.

[22] Gli *žitija* antico-russi sono ancora solo in minima parte disponibili in edizione critica: cf. O.V. Tvorogov, *O «svode drevnerusskix žitij»*, in *Russkaja agiografija. Issledovanija, publikacii, polemika*, Sankt-Peterburg 2005, pp. 3-58.

[23] *Žitie prepodobnago i bogonosnago otca našego, igumena Sergia čudotvorca. Spisano byst' ot premudrejšago Epifania*, a cura di D.M. Bulanin, in *BLDR*, VI, Sankt-Peterburg 1999, p. 298.

[24] *Ibid.*, p. 302.

[25] *Ibid.*, p. 306. La citazione in Giovanni Climaco, *Scala* XX, 6, *PG* 88, col. 945C.

Il combattimento con i demonî, che cercano di allontanare il santo dal luogo designato per la futura fondazione, è uno dei *topoi* dell'agiografia. Nella *Vita* di san Sergio è in questa occasione che viene menzionato il ricorso al nome di Gesù. Lo schema ammette tuttavia un ampio spettro di varianti, senza alcuna formula fissa di preghiera. Nella *Vita* (metà del XVI secolo) di Ferapont di Beloozero (1327-1426 o 1428), il beato non dà «nessuna importanza» alle minacce mortali dei demonî che tentano di metterlo in fuga, e «soltanto invocava Dio e la purissima Madre di Dio»[26]. Dionisij Glušickij approfitta delle intimidazioni del diavolo che lo vuole cacciare per una catechesi ai suoi compagni: «Fratelli, vedete che il nostro nemico ci muove guerra. Non temiamolo, non abbiamo paura. *Il Signore è il mio aiuto*» (*Vita*, fine XV secolo, redazione dei Minei)[27]. Si tratta di formule da impiegare come *iacula* contro le tentazioni, non da reiterarsi nell'orazione continua.

Nella *Vita* di Nikita lo Stilita di Perejaslavl', composta non prima del XV secolo, è l'agiografo stesso a concludere la sua narrazione con la formula: «Per le preghiere del nostro padre Nikita lo Stilita, Signore Gesù, Figlio di Dio *nostro*, abbi pietà di *noi*. *Amen*" («Молитвами преподобнаго отца нашего Никиты Столпника, Господи Исусе, сыне Божей нашь, помилуй насъ. Аминь»)[28].

Più interessante il *Racconto sulla morte di Pafnutij Borovskij*, scritto nel 1477-1478 dal suo discepolo Innokentij, testimone oculare degli ultimi sette giorni di vita del maestro; il *Racconto* si stacca dalle convenzioni agiografiche, e la triplice menzione dell'incessante ripetizione della «preghiera di Gesù» sembra indicare l'effettiva pratica del santo anziano. La formula dell'orazione non è espressamente riportata: «Io non lasciai lo *starec* nemmeno un momento, e lo *starec* stava sempre in silenzio, solo proferendo incessantemente la preghiera di Gesù (старець же о всем млъчаше, развѣ точию молитву Иисусову непрестанно глаголаше)»[29]; «Lo *starec* aveva l'abitudine di non accendere mai, dopo la preghiera di compieta, candele o candelabro, ma praticava sempre la preghiera nella notte, per lo più dormendo seduto, dicendo con il rosario in mano la preghiera di Gesù (вервицу в руках держаше, Иисусову молитву глаголаше)»[30]; «Essendomi ritirato in cella per un po' di riposo, ritornai poco dopo dallo *starec*, e

[26] *Prepodobnye Kirill, Ferapont i Martinian Belozerskie*, a cura di G.M. Proxorov – E.G. Vodolazkin – E.E. Ševčenko, Sankt-Peterburg 1994, p. 212.

[27] *Svjatye podvižniki i obiteli russkogo severa. Ust'-Šexonskij Troickij, Spaso-Kamennyj, Dionis'ev Glušickij i Aleksandrov Kuštskij monastyri i ix obitateli*, a cura di G.M. Proxorov – S.A. Semjačko, Sankt-Peterburg 2005, p. 148.

[28] Ms. Moskva, RGB, F. 98 (sobr. Egorova), nr. 950, ff. 99v-106v (f. 104v), pubblicato in M.A. Fedotova, *Žitie Nikity Stolpnika Perejaslavskogo (rukopisnaja tradicija Žitija)*, in *Russkaja agiografija*, pp. 309-322 e 323-331 (qui p. 329).

[29] *Rasskaz o smerti Pafnutija Borovskogo*, in *BLDR*, VII, Sankt-Peterburg 1999, p. 258.

[30] *Ibid.*, p. 262.

lo trovai desto, che diceva la preghiera di Gesù (Иисусову молитву глаголюща), mentre il fratello sedeva assopito»[31].

Un documento agiografico della metà del XVI secolo, commissionato dai monaci del monastero del Salvatore sull'isola Kamennyj, verosimilmente in vista delle canonizzazioni ai concilî moscoviti del 1547 e 1549, merita la nostra attenzione per l'inserzione di un testo sulla preghiera di Gesù: si tratta della *Vita* del principe Andrej Dimitrievič, poi monaco Ioasaf 'Kamenskij' († 1453)[32]. Nell'insegnamento che il giovane Ioasaf riceve dall'igumeno Cassiano, leggiamo:

> E per cinque anni visse con lui in quel luogo, ricordando la preghiera di san Giovanni Crisostomo, in cui è scritto così: «Se qualcuno fa questa preghiera e la pronuncia, come il respiro dalle narici, il primo anno inabiterà in lui Cristo, Figlio di Dio, il secondo anno entrerà in lui lo Spirito santo, il terzo anno verrà a lui il Padre celeste e, entrato in lui, la santa Trinità si farà in lui una dimora. E la preghiera consumerà il cuore, e il cuore consumerà la preghiera, e inizierà a gridare giorno e notte, e sarà libero da tutte le insidie del nemico, secondo l'apostolo, che dice: 'Non gli ascoltatori della legge si salvano, ma coloro che la compiono' (Rm. 2, 13)»[33].

Con lievi varianti, questo passo (con o senza il titolo di *Preghiera di san Giovanni Crisostomo*) ebbe ampia circolazione nella Rus' tra XV e XVII secolo, generalmente con la menzione *in extenso* della formula di orazione («Signore Gesù Cristo figlio di Dio abbi pietà di me peccatore», «Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грѣшнаго»): lo si ritrova tra l'altro nella *Sledovannaja psaltir'* (Salterio con aggiunta di altre preghiere), nel *Domostroj* di Silvestr († prima del 1577)[34], e in una serie di manoscritti dei secoli XVI-XVII, studiati all'inizio del Novecento da A.S. Orlov, che notava come della 'preghiera' «finora non è stata chiarita l'origine»[35]. In effetti il testo non compare in questa forma

[31] *Ibid.*, p. 270.

[32] O.A. Belobrova, *Žitie Ioasafa Kamenskogo*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi* (nel seguito *SKKDR*), II/1, Leningrad 1988, pp. 269-270; G.M. Proxorov, *Žitie Ioasafa Kamenskogo*, in *Svjatye podvižniki*, pp. 46-76 (l'edizione del testo alle pp. 54-76).

[33] «И пятерицу лѣтъ пожиша с нимъ на мѣсте томъ, поминая молитву святаго Иоанна Златоустаго, в ней же писа сице: Аще кто сию молитву требует ея и глаголетъ, яко из ноздри дыхания, по первомъ лѣте вселится в него Христосъ, Сынъ Божий, по другомъ лѣте внидеть в него Духъ Святый, по третием же лѣте приидет к нему Отецъ небесный, и, вшедъ в него, обитель Себѣ въ немъ сотворит Святыя Троица. И пожретъ молитва сердце, и сердце пожретъ молитву, и начнет клицати беспрестани день и ношь, и будет свободь всѣхъ сѣтей вражиихъ, по апостолу, глаголющу: Не послушатели Закону спасаются, но творцы»: *Svjatye podvižniki*, pp. 60-61.

[34] Sul quale cf. D.M. Bulanin – V.V. Kolesov, *Silvestr*, in *SKKDR*, II/2, Leningrad 1989, pp. 323-333.

[35] Orlov, *Iisusova molitva*, p. 5 (i testi riportati alle pp. 6-15). In alcuni mss. la 'preghiera' pseudo-crisostomica è preceduta dal consueto accostamento del passo paolino di 1 Cor. 14, 19 alla formula della preghiera di Gesù, introdotto come *Preghiera dell'apostolo Paolo interpretata da san Giovanni Crisostomo*: «Voglio dire cinque parole con la mia mente, piuttosto che mille parole con la lingua. Prima parola, Signore; seconda: Gesù; terza: Cristo; quarta: Figlio; quinta: di Dio. A questo aggiungi l'umiltà: abbi pietà

né nell'*Epistola ai monaci* (*PG* 60, coll. 751-756) né nell'*Epistola a un igumeno* poste sotto il nome di Giovanni Crisostomo (che Orlov non sembra conoscere), dove leggiamo soltanto: «Persevera incessantemente a gridare il Nome del Signore Gesù Cristo, affinché il cuore assorba il Signore e il Signore il cuore e i due diventino uno. Ma quest'opera non è di un giorno o due, ma di molto tempo sino a quando il Nemico non è espulso e non abita Cristo»[36].

Orlov rilevava la 'stranezza' stilistica del frammento e i frequenti fraintendimenti dei copisti, caratteristici di una traduzione-calco dal greco; osservandone poi la collocazione in massima parte in raccolte di carattere 'esicasta', e l'analogia con le tecniche respiratorie della *Methodos* pseudosimoniana (ma sarebbe stato più pertinente il parallelo con il *Trattato sulla custodia del cuore* di Niceforo l'athonita[37]), concludeva che «questo testo sulla preghiera è stato composto in ambiente esicasta, bizantino o slavo meridionale, ed è poi apparso nella Rus' non più tardi del XV secolo»[38]. In realtà le indicazioni di sapore 'messaliano' del frammento sembrano meno la descrizione di una pratica effettiva, che una reminiscenza letteraria, analogamente ai passi 'messaliani' nello Pseudo-Crisostomo ispirati al *corpus* macariano. Tuttavia è possibile indicare la presenza del frammento in manoscritti più antichi di quelli esaminati dallo studioso russo. Ritroviamo infatti il nostro testo in una delle raccolte compilate dal monaco di Beloozero Evfrosin (o Efrosin, seconda metà del XV secolo)[39], che attingeva alla ricca biblioteca del suo monastero:

di me peccatore» (*ibid*., p. 11); le segnature indicate da Orlov sono: Sinodal'naja Tipografskaja Biblioteka nr. 59 (*Sledovannaja psaltyr'*, inizi XVI sec.); Imperatorskaja Publičnaja Biblioteka, Drevnexranilišča Pogodina, nr. 1287 (fine XVI secolo); Sbornik Soloveckij nr. 309 (XVI-XVII secolo) (*ibid.*, p. 19).

[36] Giovanni l'eremita, *Epistola a un igumeno che gli aveva chiesto di mandargli un canone di insegnamento spirituale per l'utilità sua e dei fratelli insieme a lui*, in Rigo, *Mistici bizantini*, p. 171; cf. *Epistola ad monachos*, PG 60, col. 753. Le due lettere pseudocrisostomiche, pubblicate da P.G. Nikolopoulos, *Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί*, Athinai 1973, sono dei rimaneggiamenti dell'Esposizione di un canone del monaco Giovanni l'eremita a un certo Teofilo, conservata in un codice della seconda metà dell'XI secolo (Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1188, ff. 150r-159r): cf. A. Rigo, *L'epistola ai monaci (e l'epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario*, «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano» 6/3 (1983), pp. 197-215, e Id., *Mistici bizantini*, p. 161, che data l'opera intorno al 1000. Le epistole pseudoepigrafiche, citate tra gli altri da Nicone del Monte Nero (1025 - primo decennio del XII secolo) e Pietro Damasceno (metà XII secolo), conobbero un'eccezionale diffusione «nei manoscritti di contenuto ascetico-spirituale greci e slavi e nei florilegi», fino a figurare «tra le *auctoritates* sulla preghiera, a fianco di Diadoco di Fotice e di Giovanni Climaco, in occasione del Concilio del 1341» (*ibid.*, p. 162).

[37] Non si accenna infatti alla «ritenzione» del respiro, caratteristica dello Pseudo Simeone, mentre l'invito a effettuare la preghiera «attraverso le narici» ricorda l'introduzione della mente nel cuore con il respiro «per il naso», raccomandato da Niceforo: cf. A. Rigo, *Le tecniche d'orazione esicastica e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini*, «Rivista di studi bizantini e slavi» 4 (1984), pp. 75-115 (p. 90).

[38] Orlov, *Iisusova molitva*, p. 31.

[39] Su di lui cf. M.D. Kagan – Ja. S. Lur'e, *Efrosin*, in *SKKDR*, II/1, pp. 227-236.

> Signore Gesù Cristo figlio di Dio abbi pietà di me peccatore. Il Crisostomo dice: Se qualcuno mantiene con zelo questa preghiera, come il respiro dalle narici, il primo anno inabiterà in lui Cristo Figlio di Dio. Il secondo anno entrerà in lui lo Spirito santo. Il terzo anno verrà a lui il Padre e, entrato in lui, la santa Trinità si farà in lui una dimora. E la preghiera consumerà il cuore, e il cuore consumerà la preghiera, e inizierà a gridare incessantemente questa preghiera giorno e notte, e sarà libero da tutte le insidie del nemico.
>
> Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грѣшнаго. Златоуст глаголет: Аще кто сию молитву держит прилѣжно, яко из ноздри дыхание, по 1-м лѣтѣ вселится в него Христос Сынъ Божий. По 2-м лѣтѣ внидеть в него Духъ Святый. По 3-мъ лѣтѣ приидет к нему Отець, вшед в него, и обитель в нем себѣ сътворит Святая // Троица. И пожрет молитва сердце и сердце пожрет молитву, и начнет клицати беспрестани сию молитву день и ношь, и будет свободь от всѣх сѣтей вражиих[40].

Non è probabilmente casuale la presenza di Evfrosin a Beloozero, dove era disponibile una copiosa letteratura dedicata alla preghiera personale del monaco. A questo punto possiamo considerare più da vicino anche la provenienza della *Vita* di Ioasaf Kamenskij. Sul monastero Kamennyj ci è pervenuta una *Narrazione* (*Skazanie*) composta dallo *starec* Paisij Jaroslavov († 1501), una delle personalità ecclesiastiche più in vista del XV secolo, monaco a Beloozero, in seguito superiore del monastero della Trinità di San Sergio e 'maestro' di Nil Sorskij[41]. Nella *Narrazione* si riferisce che il gran principe Dmitrij Donskoj, su richiesta degli stessi monaci dell'isola Kamennyj, aveva inviato loro come igumeno «un certo monaco venuto a Mosca da Costantinopoli, di nome Dionisij, tonsurato alla Santa Montagna»; questi aveva raccolto attorno a sé «una moltitudine di fratelli», aveva «abbellito la chiesa di icone, libri, e ogni splendore, e introdotto la regola (*ustav*) del Monte Athos al monastero»[42]. Lo scambio monastico tra la Rus', l'Athos e i Balcani non era infrequente tra XIV e XVI secolo[43] e costituiva uno dei canali di trasmissione di pratiche e insegnamenti spirituali. L'altro canale, strettamente connesso, erano i libri.

Tra i manoscritti della biblioteca del monastero di Kirill di Beloozero, Gelian Proxorov ne segnala alcuni verosimilmente collegati a Paisij Jaroslavov. In par-

[40] *Sbornik Efrosina*, Sankt-Peterburg, Rossijskaja nacional'naja biblioteka (RNB), Kir.-Bel., nr. 11/1088 (autografo, fine XV secolo), ff. 237r-237v; cf. M.D. Kagan – N.V. Ponyrko – M.V. Roždestvenskaja, *Opisanie sbornikov XV v. knigopisca Efrosina*, «Trudy otdela drevnerusskoj literatury» 35 (1980), pp. 3-300 (p. 179).

[41] Cf. G.M. Proxorov, *Paisij Jaroslavov*, in *SKKDR*, II/2, pp. 156-160.

[42] *Skazanie izvestno o načale Kamenskago monastyrja, eže na ezere Kubenskom stoit, in Svjatye podvižniki*, p. 35. Dionisij fu poi arcivescovo di Rostov (1418-1425): cf. K.A. Maksimovič – A.A. Turilov, *Afon i Rossija. Russkie inoki na Afone v XI-XVII vv.*, in *Pravoslavnaja enciklopedija*, IV, *Afanasij-Bessmertie*, Moskva 2002, pp. 146-149 (p. 148).

[43] E.V. Romanenko – A.A. Turilov, *Afon i Rossija. Russko-afonskie svjazi v XI-XVII vv.*, *ibid.*, pp. 149-154.

ticolare merita la nostra attenzione una raccolta contenente un *horologhion* (*Časoslov*), datata alla fine del XV - inizio XVI secolo (San Pietroburgo, RNB, Kirillo-Belozerskoe sobr., nr. 275/532), che fu copiata da uno *starec* Paisij[44], il medesimo che vi annota ai margini una serie di citazioni dalla letteratura destinata agli esicasti[45].

A Paisij Jaroslavov sono forse connessi anche due codici della Lavra di San Sergio: il primo è una raccolta della prima metà del XV secolo (Mosca, RGB, sobr. Troice-Sergievoj lavry, F. 304, nr. 748), che porta l'iscrizione «Соборникъ Пасѣевской» e contiene le *Vitae* di Giovanni di Damasco, Paolo di Tebe, Macario d'Egitto e, tra altri *Slova*, un «Libro di Gregorio il Sinaita», con la *Vita* e gli scritti del santo[46]; il secondo è il moscovita RGB, sobr. Troice-Sergievoj lavry, F. 304, nr. 747, datato 1445, che fu copiato «per lo *starec* Paisij del monastero di San Sergio» (f. 464)[47]. Particolarmente interessante l'annotazione ai ff. 458r-459v, che riporta il 'frammento pseudocrisostomico' esaminato sopra, senza la menzione di Giovanni Crisostomo:

> La preghiera di Gesù: 'Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore'. Se qualcuno dice questa preghiera, pronunciandola come il respiro dalle narici, il primo anno inabiterà in lui Cristo Figlio di Dio, e il secondo anno inabiterà in lui lo Spirito santo, e il terzo anno verrà a lui il Padre e, entrato in lui, la santa Trinità porrà in lui la sua dimora. E la preghiera consumerà il cuore, e il cuore consumerà la preghiera, e inizierà a gridare incessantemente questa preghiera giorno e notte, e sarà libero da tutte le insidie del nemico in Cristo Gesù, nel Signore nostro, a lui la gloria con il santissimo e benedetto e vivificante Spirito e ora e sempre e nei secoli[48].

Questo rapido e certo incompleto spoglio del materiale agiografico permette alcune constatazioni: innanzitutto la varietà delle formule di preghiera monologica utilizzate come arma contro le tentazioni, tra cui l'invocazione «del nome di Gesù»; l'attestazione, dal XV secolo, della pratica della ripetizione incessante della «preghiera di Gesù», associata alla formula «Signore Gesù Cristo Figlio

[44] «Часослов был у старца у Паисе<я>, изписал его он» (f. 365v): G.M. Proxorov, *Skazanie Paisija Jaroslavova o Spaso-Kamennom monastyre*, in *Svjatye podvižniki*, p. 18.

[45] «Del monaco Niceta presbitero del monastero di Stoudion Sthetatos [...] Colui che ha convertito le operazioni dei sensi esteriori ai sensi interiori, e ha volto la vista alla visione della mente, l'udito alla facoltà razionale dell'anima, il gusto al discernimento dell'intelligenza, l'olfatto al senso della mente, il tatto alla vigilanza del cuore» (f. 9v e 10v, *ibid.*, p. 18); oppure: «Colui che ogni giorno persegue e cerca la custodia della mente e il silenzio, costui è opportuno che disprezzi tutto ciò ch'è sensibile, affinché non fatichi invano» (ff. 213v-214r, ivi).

[46] Arsenij-Ilarij, *Opisanie slavjanskix rukopisej biblioteki Svjato-Trojckoj Sergievoj lavry*, III, Moskva 1879, nr. 748, pp. 143-145.

[47] G.M. Proxorov, *Skazanie Paisija Jaroslavova*, p. 21.

[48] *Ibid.*, p. 22.

di Dio, abbi pietà di me peccatore» e a una vaga reminiscenza del metodo psicofisico; la permanenza di formule diverse, e commistioni tra le varie forme.

3. L'influenza della letteratura e delle pratiche ascetico-spirituali provenienti da Bisanzio e dal Monte Athos, direttamente o attraverso la mediazione degli slavi meridionali, è chiaramente presente anche in un altro genere di documenti: le regole (*pravila*) per la preghiera in cella dei monaci. In questi casi risulta evidente la contiguità tra ufficio delle ore e 'preghiera di Gesù'.

L'archimandrita Dosifej delle Grotte, in una lettera scritta tra la fine del XIV e l'inizio XV secolo[49] e indirizzata a Paxomij, superiore del monastero del Salvatore sulla Vologda, riferisce dell'uso aghiorita di prolungare la regola personale di preghiera con la costante ripetizione, «seduti, distesi, camminando o lavorando, con la propria lingua e il sospiro del cuore (воздыханием сердечным)» della preghiera di Gesù: «Signore Gesù Cristo abbi pietà di me, peccatore» (e «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio»). La preghiera di Gesù sostituisce inoltre per chi non sa leggere («не имеющие грамоте») la regola di cella, che prevede la recita giornaliera di metà del salterio[50].

Tra le traduzioni slave della letteratura esicasta bizantina del XIV secolo circolanti nella Rus', figura anche un opuscolo di Filoteo Kokkinos sulla regola di cella (*Del santissimo patriarca Filoteo ad un fratello zelante che gli ha chiesto come ci si deve condurre nella cella*), dove tra l'altro si raccomanda: «Dopo la conclusione dell'ufficio in chiesa [...] non stare a dedicarti immediatamente alla lettura o alla salmodia, ma piuttosto [...] dedicati alla preghiera mentale, come sai, il "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me"»[51]. La versione antico-russa è contenuta in numerosi codici, il più antico dei quali è del XV secolo[52].

[49] Per la datazione cf. Thomson, *The Origins*, pp. 344-345, che identifica l'autore con l'archimandrita Dosifej del monastero delle Grotte di Nižnij Novgorod.

[50] *Pribavlenija k tvorenijam svjatyx otec* (1848), pp. 134-136; N. Nikol'skij, *Materialy dlja istorii drevnerusskoj duxovnoj pis'mennosti*, «Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk» 82/4 (1907), I-VI, pp. 142-144. Il più antico manoscritto contenente la lettera o 'regola' (*Pravil*) di Dosifej fu copiato tra il 1409 e il 1422 al monastero del Salvatore di Priluck: Jaroslav, Jaroslavskij gosudarstvennyj muzej-zapovednik, nr. 15231, ff. 1r-4v; il testo della 'regola' è presente anche in un codice del XV secolo della biblioteca del monastero di Beloozero: Sankt-Peterburg, RNB, Kir.-Bel., nr. 34/1111, ff. 315r-316v: Romanenko – Turilov, *Afon i Rossija. Russko-afonskie svjazi*, p. 149.

[51] Τοῦ ἁγιοτάτου πατριάρχου κυροῦ Φιλοθέου πρὸς τινα τῶν σπουδαίων ἀδελφῶν αἰτήσαντα πῶς δεῖ διάγειν ἐν τῷ κελλίῳ (Vat. gr. 663; Oxford, Bodl. Misc. 242): Rigo, *Ancora sulla preghiera*, pp. 175-178 (p. 176).

[52] Moskva, RGB, Troice-Sergieva Lavra, 704 (1821), ff. 318r-320v (Святейшаго патриарха Филофея Предание к своему его ученику, еже како внимательне седети в келии с сущими своими послушниками): G.M. Proxorov, *K istorii liturgičeskoj poezii: gimni i molitvy patriarca Filofeja*, «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury» 27 (1972), pp. 120-149 (l'elenco dei mss. a p. 149), ora in Id., *«Tak vossijajut pravedniki...». Vizantijskaja literature XIV v. v Drevnej Rusi*, Sankt-Peterburg 2009, pp. 120-173 (p. 173). Grolimund, *L'arte delle arti*, p. 83, ne ha annunciato l'edizione insieme alla *Lettera* (*Poslanie*) di Teoctisto

Anche il greco Fozio, metropolita di Kiev e di tutta la Rus' († 1431), nel quarto dei suoi *Insegnamenti*[53] per la domenica dell'Ortodossia, esorta all'incessante ripetizione della preghiera di Gesù dopo la conclusione dell'ufficio in chiesa, riprendendo il noto passo dell'*Epistola ad monachos* (*PG* 60, col. 753):

> Vi supplico, figli miei, nessuno sia pigro nel compiere la preghiera, dopo che vi siete radunati in chiesa, ma sia che voi mangiate o beviate o lavoriate o riposiate, siate per via, in piedi o seduti o vi occupiate di qualche cosa, dite instancabilmente e incessantemente nel vostro pensiero: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me!»[54].

Nella sua *Lettera* al monaco Cipriano, il patriarca Eutimio di Tărnovo (1375-1393) offre una sorta di regola per anacoreti, in cui la 'formula' della preghiera di Gesù compare nella forma lunga, in apertura dell'ufficiatura in cella:

> Dalla sera è bene custodirsi da ogni pensiero malvagio e simili, e trascorrere la notte nell'estrema attenzione (внимание < προσοχή) e con numerose metanie. Di giorno, quando giungono la terza o la sesta o la nona ora bisogna indossare l'abito (ряса) pulito, accendere il turibolo e le luci dinanzi all'iconostasi ed incensare con grande devozione. Quindi si deve iniziare il verso consueto e cioè: «Per le preghiere dei nostri santi padri, Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi» (за молитвъ светыхъ от(ь)ць нашихъ, Господи Ісоусе Христе, боже нашь, помилуй насъ). Quindi il «Trisaghion» e la «Santissima Trinità» e il «Padre nostro», il salmo 50 e poi il «Credo in un unico Dio» sino alla fine[55].

La *Lettera* di Eutimio presenta diversi punti di contatto con il cosiddetto *Skitskij ustav*, ovvero *Regola dei monaci che vivono nella parte esterna, detta regola della vita anacoretica sulla sobrietà e la quotidiana dimora in cella, che abbiamo ricevuto dai nostri padri* (Предание уставом иже на внѣшнѣй странѣ прѣбывающим инокомъ, рекше Скитьскаго жития правило о келейнем трьзвении и катадневномъ прѣбывании, еже мы прѣяхом от отець нашихъ). I due documenti si susseguono nei testimoni più antichi. La *Regola della vita anacoretica*, già nota agli studiosi nella seconda metà dell'Ottocento[56], ebbe un'ampia circolazio-

Studita: cf. V. Grolimund, *Meždu otšel'ničestvom i obščežitiem: skitskij ustav i kelejnye pravila. Ix voznikno-venie, razvitie i rasprostranenie do XVI veka*, in *Monastyrskaja Kul'tura: vostok i zapad*, a cura di E.G. Vodolazkin, Sankt-Peterburg 1999, pp. 122-135 (p. 133) e *infra*, nota 71.

[53] *Poučenija Fotija, mitropolita Kievskogo*, «Pravoslavnyj sobesednik» (1860), č. 3, pp. 357-366. Su di lui si veda G.M. Proxorov, *Fotij*, in *SKKDR*, II/2, pp. 475-484.

[54] Lilienfeld, *Nil Sorskij*, p. 134; cf. Proxorov, *Fotij*, p. 481.

[55] *Evfimija patriarxa Tyrnovskogo poslanie k Kiprianu mnixu*: E. Kaluzniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, Wien 1901, p. 234, cit. in Lilienfeld, *Nil Sorskij*, pp. 135-136, nota 93. Il monaco Cipriano destinatario della lettera è identificato con il futuro metropolita Cipriano di Kiev.

[56] A.V. Gorskij – A.K. Nevostruev, *Opisanie slavjanskix rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, II/3, Moskva 1862, pp. 729-761; Makarij (Bulgakov), *Istorija russkoj cerkvi*, VII/2, Sankt-Peterburg 1874,

ne nella Rus', come attestano le numerose copie in lungo arco di tempo (dal XV al XIX secolo)[57]. Si tratta verosimilmente di una traduzione dal greco (numerosi i calchi, come il *katadnevnom* del titolo, e i termini greci: *agripnia*, *xiliada*, *kalugerica*, *metania*), ma non se ne conosce l'originale. Recentemente è stata edita da Elena Beljakova sulla base di due codici dell'inizio del XV secolo rinvenuti da Anatolij Turilov: il San Pietroburgo, RNB, Pogod 876 (= P, ff. 296r-312r) e lo Jaroslav, Jaroslavskij gosudarstvennyj muzej-zapovednik, nr. 15479 (= Ja), riscontrati sul San Pietroburgo, RNB, Kir.-Bel. XV (inizi XV sec., = K_2)[58]. Le caratteristiche ortografiche dei due manoscritti, come il coerente utilizzo dello *jus bol'šoj* da parte del copista, fanno presupporre la presenza di un protografo bulgaro. Anche l'imputazione di «eresia messaliana» per chi non incensa le icone in cella (P, f. 303r) riconduce a un contesto sensibile alle accuse di 'messalianismo' e 'bogomilismo', come quelle rivolte nel XIV secolo a vari movimenti ereticali bizantini e bulgari, e in particolare al gruppo di monaci athoniti condannati per eresia nel 1344[59]. L'editore moderno ipotizza «che l'autore della regola sia uno dei discepoli slavi di Gregorio il Sinaita a Paroria»[60].

L'importanza dello *Skitskij ustav* sta soprattutto nella dettagliata fissazione del consuetudinario monastico e dell'*ordo* liturgico per anacoreti, in genere collegati a un determinato monastero. Se ne può indicare un precedente nel *typikon* di Karyes redatto da san Sava di Serbia (1174 ca. - 1235), dove però non troviamo la menzione della 'preghiera di Gesù' (anche se il *typikon* di Hilandar dello stesso Sava prescrive la ripetizione, «tra sé, con le mani tese», di formule come: «Dio purifica me peccatore e abbi pietà di me»; «Ho peccato contro di te, Signo-

p. 80; I. Mansvetov, *Cerkovnyj ustav (tipik) i ego obrazovanie i sud'ba v grečeskoj i russkoj Cerkvi*, Moskva 1885, pp. 294-304; M. Skaballanovič, *Tolkovyj Tipikon. Ob''jasnitel'noe izloženie Tipikona s istoričeskim vvedeniem* I, Kiev 1910, pp. 436-441; per una storia della ricerca si veda E.V. Beljakova, *Ustav pustyni Nila Sorskogo*, in *Literatura drevnej Rusi. Istočnikovedenie. Sbornik naučnyx trudov*, a cura di D.S. Lixačev, Leningrad 1988, pp. 96-106 (in particolare 96-99).

[57] L'elenco («provvisorio») dei mss. antico-russi in Beljakova, *Ustav pustyni Nila*, p. 106; Ead., *Skitskij ustav i ego značenie v istorii russkogo monašestva*, in *Cerkov v istorii Rossii* I, Moskva 1997, pp. 21-29 (p. 28, nota 11), cui vanno aggiunti quelli slavo-meridionali segnalati da Grolimund, *Meždu otšel'ničestvom i obščežitiem*, p. 122, nota 1, e l'Athos, Hilandar 640 (seconda metà del XIV secolo), descritto da D. Bogdanović, *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara*, Beograd 1978, p. 221: cf. E.V. Beljakova, *Slavjanskaja redakcija Skitskogo ustava*, «Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki» 4/11 (2002), pp. 28-36 (p. 29) (ripreso con leggeri cambiamenti in Ead., *Russkaja rukopisnaja tradicija Skitskogo ustava*, in *Monašestvo i monastyri v Rossii. XI-XX veka. Istoričeskie očerki*, a cura di N.V. Sinicyna, Moskva 2002, pp. 150-162), che fa tuttavia notare come la ricognizione della tradizione manoscritta dello *Skitskij ustav* resti incompleta (*ibid*., p. 33).

[58] E.V. Beljakova, *Skitskij ustav po rkp. RNB. Pogod. 876*, «Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki» 1/12 (2003), pp. 63-95.

[59] Cf. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili*.

[60] Beljakova, *Slavjanskaja redakcija*, p. 32. La stessa autrice, *Ustav pustyni Nila*, p. 104, aveva congetturato che il compilatore della *Regola* fosse un vescovo, per l'utilizzo della formula «la nostra umiltà comanda» («повелѣвает наше смѣрение», P, f. 307r).

re, perdonami»)[61]. Lo *Skitskij ustav* fornisce invece indicazioni preziose sulla pratica della preghiera di Gesù come sostitutiva della salmodia, nel paragrafo dedicato a «quelli che non sono in grado di leggere la Santa Scrittura» (che ebbe anche circolazione autonoma):

> Sia noto anche che abbiamo assunto questa regola per la salmodia anche per gli analfabeti, cioè di recitare invece di tutto il salterio 6000 preghiere [*sc.* di Gesù] e invece di metà salterio 3000, cioè 300 per *kathisma* e 100 per il *gloria* (P, f. 301r)[62].

> [Chi non sa leggere] si trovi sempre con i fratelli in occasione del canto comunitario, mentre quelli cantano non se ne stia ozioso: canti segretamente tra sé (къ себѣ) la preghiera stabilita, tenendo il suo rosario sotto la *mantija* – cantilenando e recitando la suddetta preghiera sia così, sia senza parole – solo non se ne stia in silenzio ozioso, ma in se stesso (въ себѣ) con sobrietà e zelo gridi così: «Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me!». E così dunque canti e preghi sempre tra sé (к себѣ), e adempia in tal modo le disposizioni liturgiche comunitarie secondo quanto si è detto, seguendo sempre i propri fratelli nelle assemblee liturgiche fino al congedo finale dell'ufficio (P, f. 301v)[63].

Le formule impiegate sono diverse, e variano leggermente a seconda delle redazioni. Ne riportiamo alcune a titolo esemplificativo: «Per le preghiere dei nostri santi padri, Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi. Amen» («за молитвь святыхъ отець нашихъ господи ісусъ христе боже нашь помилуй насъ. аминь», P, f. 302, righe 7-8; il San Pietroburgo, RNB, Kir.-Bel. XII, inizio XV sec., non segnalato in apparato, legge «помилуй мя», «abbi pietà di *me*», f. 268r); «Abbi pietà di me o Dio» («помилуй мя боже», P, f. 302, riga 11); «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me» («Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй мя», ivi, riga 15; K_2 aggiunge «грѣшнаго», «peccatore»). Quest'ultima preghiera deve essere cantilenata «a bassa voce e uniformemente, distogliendo il proprio pensiero dalle cose esteriori, ponendo attenzione unicamente alle parole pronunciate (тъкмо внимая глаголемымъ), tenendo il rosario (вервицу) e recitando [la preghiera] secondo la consuetudine» (P, f. 302r)[64].

La preghiera di Gesù non era naturalmente prerogativa degli anacoreti. Lo *Skitskij ustav* è menzionato nella *Vita* di Evfrosin di Pskov († 1481), ma non è

[61] «Боже, оцѣсти ме грѣшнаго и помилуй ме» («ὁ Θεὸς ἱλασθητί μοι τῷ ἁμαρτολῷ»); «Сьгрѣших ти, господи, прости ме» («Ἥμαρτόν σοι, Κύριε, συγχώρησόν μοι»): V. Ćorović, *Spisi Sv. Save*, Beograd 1928, p. 31; *Karejski tipik, ibid.*, pp. 5-13; *Hilandarski i Studenički tipik, ibid.*, pp. 14-150. In ogni caso san Sava conosceva la formula: «Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi. Amen», che viene commentata nella terza prefazione della *Kormčaja kniga* da lui introdotta in Serbia: Thomson, *The Origins*, p. 346.

[62] Beljakova, *Skitskij ustav po rkp.*, p. 73.

[63] *Ibid.*, p. 74

[64] *Ibid.*, p. 75.

utilizzato nell'*Esposizione della regola cenobitica* posta sotto il suo nome, che nel capitolo sulla frequenza in chiesa («XV, О церковном сходѣ») afferma recisamente il primato della preghiera comunitaria (compresa quella 'di Gesù') sull'orazione individuale:

> Quando si sente la campana, immediatamente ci si affretti come spinti dal fuoco o da un serpente: sia che uno preghi, o stia facendo prostrazioni, o sia intento al suo lavoro, tutti lascino la propria occupazione e si trovino all'inizio dell'ufficio; poiché se anche tu stessi tutta la notte in preghiera nella tua cella, ciò non varrebbe un solo *Kyrie eleison* comunitario; e stando insieme ai fratelli fino al congedo, senza allontanarsene se non in caso di necessità, si dica stando in piedi la preghiera: «Signore, Gesù Cristo Figlio di Dio, abbi pietà di noi», e non sarete privati del sigillo angelico[65].

Il paragrafo sembra echeggiare un passo della lettera del vescovo Simeone al monaco Policarpo, contenuta nel *Paterik* di Kiev («Non essere pigro, con la scusa della stanchezza fisica non disertare la sinassi in chiesa [...]. Tutto quel che fai in cella non ha nessuna importanza: anche se tu recitassi l'intero salterio e cantassi il *dodekapsalmata*, ciò non varrebbe un solo *Kyrie eleison* comunitario»[66]), e aveva forse carattere convenzionale.

Le copie più antiche della *Regola di vita anacoretica* figurano in due codici miscellanei dell'inizio del XV secolo, appartenuti allo stesso Kirill, il discepolo di san Sergio fondatore del monastero di Beloozero (1337-1427)[67]. Sono i già menzionati San Pietroburgo, RNB, Kir.-Bel. XV e XII, il secondo dei quali è stato recentemente edito (nel seguito i rimandi si riferiscono a questo manoscritto)[68]. Si tratta di raccolte di opere di varia natura, ascetica, normativa, liturgica, destinate alla lettura personale. Vi troviamo una serie di repertori d'istruzioni per la preghiera in cella di particolare interesse per la nostra indagine. Il *Principio della preghiera mentale e attenzione* (Зачало умныя молитвы и вниманию), verosimilmente proveniente da un originale greco (diversi i termini non tradotti, come μετάνοια), conobbe una notevole fortuna in terra russa. Le formule di preghiera sono varie:

> Per prima cosa, destatoti, di': «Dio, sii misericordioso con me peccatore» e «Abbi

[65] *Prepodobnogo Efrosina Pskovskogo čudotvorca izloženie obščežitel'nogo predanija*, in *Drevnerusskie inočeskie ustavy*, a cura di T.V. Suzdal'ceva, Moskva 2001, pp. 51-52. Il volume riproduce le edizioni delle *Regole monastiche russe* (*Ustavy rossijskix monastyrenačal'nikov*) predisposte da Amvrosij (Ornatskij) per il VII volume della *Istorija Rossijskoj ierarxii* (Mosca 1817), rimasto inedito.

[66] *Drevnerusskie pateriki*, p. 19.

[67] Sulla biblioteca personale di Kirill si vedano: G.M. Proxorov, *Knigi Kirilla Belozerskogo*, «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury» 36 (1981), pp. 50-70; G.M. Proxorov – N.N. Rozov, *Perečen' knig Kirilla Belozerskogo*, *ibid.*, pp. 353-378.

[68] G.M. Proxorov, *Enciklopedija russkogo igumena XIV-XV vv. Sbornik prepodobnogo Kirilla Belozerskogo RNB Kirillo-Belozerskoe sobranie nr. XII*, Sankt-Peterburg 2003.

pietà di me», e prima metania (метание). E di nuovo: «Dio, purifica i miei peccati e abbi pietà di me», e seconda metania. E di nuovo: «Dio perdona la mia iniquità e abbi pietà di me» e terza metania [...] Poi lo stico: «Per le preghiere dei nostri santi padri» [*sc.* «Per le preghiere dei nostri santi padri Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di me. Amen»], e dopo: «Gloria a te, Dio, nostra speranza, gloria a te», «Re celeste», «Triasghion» e 3 genuflessioni, «Santissima Trinità» (f. 327r).

Più interessanti le indicazioni circa la «preghiera mentale» (la formula è sottointesa):

E poi di' la preghiera, stando in piedi: duecento volte con le labbra e la lingua, altrettante con la mente (200 усты глаголя и языком, таже умом), mentre le labbra e la lingua tacciono. E poi: È degno. Allo stesso modo siedi sulla sedia, raccogli i pensieri da ogni dove, e concentra la mente su di loro, e guarda nel cuore, e non affrettarti, ma tieni la preghiera sulle labbra e il rosario nelle mani (f. 328r).

Non manca un accenno alla tecnica respiratoria e alla cardioscopia:

Quando la mente si sia esercitata in una preghiera, passa alla seconda in un respiro. E quando si sia ben esercitata, passa in un solo respiro anche alla terza. E osserva all'interno del petto, dove si trova il cuore – guarda da dove vengono i pensieri – se siano destri o malvagi. Da destra i pensieri portano contrizione, e lacrime, e mitezza, e tepore interiore, calore intenso del sangue nel cuore e luminosità. Ma non si deve credere a nulla. È invece opera del demonio quando il cuore inizia a fremere, e la mente si oscura, e sorgono pensieri non buoni. Allora si deve interrompere la preghiera e mettersi a fare un'altra cosa: o la lettura, o genuflessioni, o pregare sul rosario. Quando il pensiero è turbato, allora di' questa preghiera: «Signore, non retribuirmi nel tuo terribile Giudizio giudicando secondo le mie opere, ma retribuiscimi secondo la tua misericordia e salvami, o Buono, a causa della tua bontà, e non per la mia giustizia, e rendimi capace di stare dinanzi a Te senza interruzione, Signore. Io infatti sono debilitato senza il tuo sostegno. Sia ch'io voglia, sia ch'io non voglia, forzami e salvami, poiché tu sei santo sempre, ora e per l'eternità e nei secoli dei secoli» (ff. 328r-329r)[69].

Ai ff. 255r-270v della raccolta si trova lo *Skitskij ustav*[70], cui fa seguito (ff. 270v-273v) la *Lettera di un anziano kyr Teoclist* [sic][71] *a un certo fratello che gli chiede con insistenza come può rettamente mantenere la propria regola di preghie-*

[69] *Ibid.*, p. 193.
[70] *Ibid.*, pp. 158-164.
[71] Teoctisto Studita: cf. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 700; *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, a cura di E. Trapp *et al.*, Wien 1976-1996, 7498; V. Grolimund, *Theoktistos Studites – ein wenig bekannter byzantinischer Hymnograf und Gelegenheitsschriftsteller des 14. Jahrhunderts*, in *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, a cura di A. Rexheuser – K.-H. Ruffmann, Erlangen 1982, pp. 479–510 (in part. pp. 503-504). La Lettera è presente anche nel ms. San Pietroburgo, RNB, Kir.-Bel. XV, ff. 95r-98v.

ra, poiché ha ricevuto molti danni da parte dei demonî e dubita della regola (f. 270v). Anche in questo caso non si è conservato l'originale greco. La ripetizione della preghiera di Gesù, nella formula «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore», è associata a una rudimentale tecnica respiratoria. Forniamo di seguito una traduzione integrale del documento:

> Noi, amato fratello, eravamo sottoposti a molte e diverse prove e agli attacchi dei barbari. Soffrii fame e privazioni, e ogni tipo di assalto e tentazione diabolica. Trascorsi così 30 anni senza trovare pace, oppresso e sofferente. E ho passato tutto questo, come è scritto: «Siamo passati per il fuoco e per l'acqua» (Sal 65,12). Ho imparato dai miei padri, e qualcosa ho appreso per esperienza, e quella via vera e imperturbata che ho trovato, la invio, fratello, al tuo amore, secondo quanto è stato detto: «deporre la propria anima per il proprio fratello» (1Gv 3,16) (f. 271r).
>
> Trovai solido ed eccellente l'insegnamento di tale Giuseppe. Infatti c'erano molte dispute tra i padri, ed erano discordi su quel che non si doveva accogliere. Ma tramandavano di attenersi a questo soprattutto per i principianti: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore»; di fare prostrazioni con il rosario; e di recitarla oralmente, quando si beve, o si mangia o si viaggia – e questo nascostamente, senza farlo vedere esteriormente, senza affrettarsi e senza pronunciare [la preghiera] due o tre volte ogni respiro, ma occorre trattenere il fiato finché in una sola volta tu la dica per intero. E questo lo si deve fare ininterrottamente (f. 271v).
>
> Tu sei un uomo anziano, come ti è stato insegnato: ora con la lingua, ora con la / mente, ora con il cuore, sedendo su uno sgabello nella cella, tu di' una [preghiera] dopo l'altra, senza affrettarti, ma pronunciala in un solo respiro, e non badare nel cuore se ti giungono assalti demoniaci, visioni o lampi, soprattutto del sole, sia esteriormente, sia interiormente, non agitarti: sono tutti fenomeni diabolici. E quest'opera richiede molta fatica, quiete, umiltà, amore eguale verso tutti, e digiuno con astinenza notte e giorno, tranne il sabato e la domenica, e anche qui con moderazione. Dal miele ci si astenga più degli altri cibi. Il lunedì, il mercoledì, il venerdì, come è lodevole (по паксимаду), una tazza d'acqua, negli altri giorni / tre tazze d'acqua, e durante il pasto. Se hai sete, sopporta per un po', e così fino a un estremo bisogno (ff. 271v-272v).
>
> Abbiamo stabilito questa severa regola, se ci si vuole librare dagli assalti. Per gli anziani, secondo il discernimento, come scrive sant'Isacco: come hai iniziato, così fino alla morte. Canto con misura, Salterio, e lettura del Tetraevangelo; la veglia, come è per te secondo l'*hesychia* e la misura. Per i giovani invece: fatiche, prostrazioni e canto, e lavori manuali, come abbiamo stabilito.
>
> Il giorno e la notte metà salterio da settembre fino ad aprile; da aprile fino a settembre: 7 sezioni del salterio (кафизмы), 300 prostrazioni, 1000 preghiere [*sc.* di Gesù] o 600 complete. Se si è tranquilli e sani e / il cibo è preparato, si facciano 600 prostrazioni o 1000, e semplicemente finché è possibile. Di preghiere invece 2000; non se ne tralascino almeno 1000 complete. Se si è deboli fisicamente, o per natura o per disposizione divina, si facciano fatica e prostrazioni per quanto lo consentono le proprie forze, ma non si tralasci in nessun caso il salterio e le preghiere. Chi non riesce a

stare in piedi, stia seduto, o disteso. Non sono io a comandare di non tralasciarle, ma in forza della tradizione della chiesa non le si tralasci. Ogni cosa a suo tempo: il vespro, la compieta, l'ufficio di mezzanotte, i 7 salmi e le 3 ore medie, e tutto il resto come / sarà comandato, ogni cosa secondo misura.

Il venerdì non fare prostrazioni dopo l'ora nona, e ricominciare di nuovo la domenica sera al *Nunc dimittis*. La stessa cosa nelle feste del Signore e dei santi, in cui si celebrano le vigilie e la grande dossologia (ff. 272v-273v)[72].

La *Lettera* non si limita a fornire una 'rubrica' per l'ufficio di cella, ma condivide con il destinatario consigli spirituali per la lotta alle tentazioni. La ripetizione della formula di orazione deve tendere ad essere incessante, fino a trasformarsi in una dimensione della vita interiore, unitamente al ritmo della preghiera quotidiana e al ciclo liturgico settimanale.

La presenza di questo tipo di letteratura nella biblioteca di Beloozero, accanto alla traduzione delle opere di Giovanni Climaco, Doroteo di Gaza, Isacco il Siro, Simeone il Nuovo Teologo e lo pseudo-Simeone, Gregorio il Sinaita[73], consente di misurare lo spessore della tradizione ascetico-spirituale che si veniva consolidando: l'iterazione della preghiera di Gesù, che presenta ancora una certa varietà di formule, non è semplicemente un sostituto dell'ufficio monastico, ma assume i contorni di una vera e propria pratica tesa alla purificazione della mente e alla contemplazione. Particolare fortuna godono le opere 'tecniche' di Gregorio il Sinaita, la cui circolazione era favorita dalla disponibilità delle traduzioni slavo-meridionali; sono invece sconosciuti alla tradizione slava gli scritti teologici di un altro protagonista dell'esicasmo bizantino del XIV secolo, Gregorio Palamas[74].

4. Il vero 'erede spirituale' del Sinaita in terra russa è un monaco di Beloozero, discepolo dello *starec* Paisij Jaroslavov: Nil, della famiglia nobile dei Majkov[75].

[72] Proxorov, *Enciklopedija*, pp. 164-165.

[73] G.M. Proxorov, *Kelejnaja isixastskaja literatura (Ioann Lestvičnik, Avva Dorofej, Isaak Sirin, Simeon Novyj Bogoslov, Grigorij Sinait) v biblioteke Kirillo-Belozerskogo monastyrja s XIV po XVII v.*, in *Monastyrskaja Kul'tura*, pp. 44-58.

[74] Di Gregorio il Sinaita sono soprattutto diffuse la *Notizia esatta sull'*hesychia (О безмолвии), la *Breve notizia esatta sull'*hesychia (О образех молитвы), e i *Capitoli sulla preghiera* (О еже како подобает сидети в безмолвии); dell'opera palamita circolavano gli scritti antilatini e le omelie: cf. M. Scarpa, *La tradizione manoscritta slava delle opere di Gregorio Palamas. Recensione dei manoscritti slavi*, Università Ca' Foscari di Venezia 2007-2008 (tesi di laurea magistrale).

[75] Su di lui si vedano: A. S. Arxangel'skij, *Nil Sorskij i Vassian Patrikeev: ix literaturnye trudy i idei v Drevnej Rusi*, I, *Prepodobnyj Nil Sorskij*, Sankt-Peterburg 1882; M. Borovkova-Majkova, *Nila Sorskago Predanie i Ustav s vstupitel'noj statej*, Sankt-Peterburg 1912; Lilienfeld, *Nil Sorskij*; Maloney, *Russian Hesychasm*; *Nil Sorskij e l'esicasmo*; E. Romanenko, *Prepodobnyj Nil Sorskij i tradicii russkogo monašestva*, Moskva 2003. L'*opera omnia* è ora edita sulla base degli autografi in *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij. Sočinenija*, a cura di G.M. Proxorov, Sankt-Peterburg 2005.

Dopo un tempo trascorso sul Monte Athos[76], dove poté venire direttamente a conoscenza della pratica aghiorita, Nil si ritirò nella foresta, non lontano da Beloozero, presso le rive del fiume Sora (da cui il soprannome di Sorskij); qui diede inizio a una piccola comunità di vita anacoretica (lo *skit*). Per i fratelli che si raccoglievano intorno a lui, scrisse undici capitoli sulla lotta alle passioni e l''attività della mente' (*Dagli scritti dei santi padri sull'attività della mente, perché sia necessaria e come ci si deve applicare ad essa*). La consuetudine di riferirsi a questi capitoli con il titolo di *Regola* (*Ustav*), che non compare in nessuno dei manoscritti ma risale all'edizione dell'archimandrita Amvrosij (Ornatskij, 1813)[77], alimentò a lungo l'equivoco di un Nil che «non dava peso alle prescrizioni esteriori delle regole monastiche»[78], per il quale «la regola di cella non era strettamente obbligatoria»[79], fino a che l'idea dell'«irrilevanza del rito» per Nil Sorskij – come osservava Jakov Lur'e – si trasformò in un dato «pacificamente assodato»[80]. Il solitario della Sora assumeva i contorni di una figura isolata, 'controcorrente' rispetto al monachesimo russo contemporaneo. In realtà, l'esperienza di Nil affondava le sue radici nella tradizione spirituale alimentata alle fonti ascetico-patristiche bizantine, che avevano conosciuto una straordinaria diffusione nella Rus' tra XIV e XV secolo. Gli studi più recenti, in particolare, hanno rilevato i punti di contatto tra l'opera niliana e lo *Skitskij ustav*, di cui un testimone della redazione più antica è un autografo dello stesso Nil[81]; proprio dallo *Skitskij ustav* era regolamentata la vita dello *skit* sulla Sora, come testimonia la *Narrazione sullo* skit *di Nil* di Ivan Pleškov (1674)[82]. È Nil Sorskij a innestare, per la prima volta nella Rus', la pratica della preghiera di Gesù in un

[76] Non è stato finora possibile datare con esattezza il periodo non breve («не мало») di permanenza in Oriente di Nil Sorskij, all'incirca negli anni '70 del Quattrocento: per la discussione si veda G.M. Proxorov, *Prepodobnyj Nil Sorskij i ego mesto v istorii russkoj duxovnosti*, in *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*, pp. 22-24.

[77] Amvrosij, *Istorija rossijskoj ierarxii*, Moskva 1813, pp. 214-336, che definisce i *Capitoli* «una notevole Regola di vita monastica» (p. 212).

[78] M. Speranskij, *Istorija drevnerusskoj literatury*, Moskva 1914, p. 463.

[79] N.K. Nikol'skij, *Obščinnaja i kelejnaja žizn' v Kirillo-Belozerskom monastyre v XV i XVI vv.*, «Xristianskoe čtenie» 1907, avgust, p. 172.

[80] Ja. S. Lur'e, *Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV – načala XVI veka*, Leningrad 1960, p. 288; cf. Beljakova, *Ustav pustyni Nila*, pp. 96-97.

[81] Ms. Moskva, Gosudarstvennyj istoričeskij muzej, Eparx. 349 (509), ff. 1r-8v, che contiene anche la *Tradizione* (Предание, ff. 9r-14v, autografo), e i *Capitoli* (от писаний святых отецъ о мысленом дѣлание: что раді нужно сіе и како подобает тщатся о сем, ff. 17r-83v) dello stesso Nil: cf. B.M. Kloss, *Nil Sorskij i Nil Polev – «spisateli knig»*, in *Drevnerusskoe isskustvo: Rukpisnaja kniga*, II, Moskva 1974, pp. 150-167; G.M. Proxorov, *Avtografy Nila Sorskogo*, in *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Ežegodnik. 1974*, Moskva 1975, pp. 37-54, ora in *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*, pp. 43-76 (e *Postscriptum*, pp. 77-80). Nella tradizione manoscritta lo *Skitskij ustav* e le opere di Nil Sorskij sono sovente collegate: Beljakova, *Skitskij ustav i ego značenie*, pp. 24-25.

[82] G.M. Proxorov, *Povest' o Nilo-Sorskom skite*, in *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Ežegodnik. 1976*, Moskva 1977, pp. 12-20 (ora in *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*, pp. 385-398); cf. Beljakova, *Ustav pustyni Nila*, pp. 102-103.

coerente sistema ascetico, mutuato con discernimento dalla tradizione più antica, e teso alla maturazione della vita interiore del monaco che si dedica all'*hesychia*. Il punto di convergenza degli undici capitoli è la «custodia della mente» (блюдение ума, съхранение ума). Un posto preminente, ma non esclusivo, vi occupano Simeone il Nuovo Teologo e Gregorio il Sinaita: tra le citazioni esplicite ricorrono infatti gli apoftegmi dei padri del deserto (Antonio il Grande, Agatone, Arsenio, Daniele di Scete, Pacomio il Grande, Gregorio Magno ovvero genericamente «i padri», «le Sante Scritture»), Barsanufio, Doroteo, Efrem il Siro, Isacco il Siro, Giovanni Crisostomo, Giovanni Climaco, Massimo il Confessore, Marco il monaco, «Nilo il Sinaita», Niceta Stethatos, Filoteo Sinaita, Pietro Damasceno, «Esichio di Gerusalemme»[83].

La formula dell'orazione esicasta non è semplicemente una rubrica della regola di preghiera in cella (ricordiamo che Nil non accettava monaci «analfabeti» nella sua comunità), ma è parte integrante di un sistema ascetico incentrato sulla lotta spirituale. L'arte della lotta consiste secondo i padri, dice Nil, nel recidere il pensiero al suo presentarsi: combattendo la madre dei mali, cioè la suggestione del pensiero malvagio, si elimina alla radice la susseguente prole dei pensieri. La mente (ум, νοῦς) deve essere mantenuta «muta e sorda durante il tempo della preghiera». Si riconosce il modello evagriano della preghiera pura in un intelletto completamente sgombro dai pensieri, persino di quelli «buoni». Le parole della preghiera sono spiegate e coerentemente integrate in una sintesi dei «metodi» dell'esicasmo athonita, derivata soprattutto da Gregorio il Sinaita:

> E poiché è detto che se si seguono i buoni pensieri, entrano in noi quelli malvagi, per questo è necessario sforzarsi di far tacere il pensiero anche riguardo ai pensieri che sembrano giusti e contemplare costantemente la profondità del cuore e dire: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me», interamente, a volte a metà: «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me». E ancora variando di': «Figlio di Dio, abbi pietà», cosa che è opportuna per i principianti, dice Gregorio il Sinaita[84]. «Non conviene – diceva – cambiare di frequente, ma di rado». Ora i padri aggiungono alla preghiera una parola: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me», e subito dicono: «peccatore». Anche questo è ammesso. In particolare conviene a noi, peccatori[85].

Nil opera una scelta, motivandola, tra una serie di formule che riceveva dalla tradizione. Di seguito, spiega il «modo» in cui devono essere ripetute le parole, sintetizzando nella «ritenzione del respiro» la tecnica psicofisica di orazione:

[83] Cf. Lilienfeld, *Nil Sorskij*, pp. 124-133.
[84] Cf. Gregorio il Sinaita, *Breve notizia sulla hesychia*, 2, in *Mistici bizantini*, pp. 491-492.
[85] *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*, p. 110.

> E così di' con ogni zelo, stando in piedi o seduto o anche coricato, racchiudendo la mente nel cuore e trattenendo il respiro per quanto sia possibile, così da non respirare con frequenza, come dice Simeone il Nuovo Teologo. Anche Gregorio il Sinaita ha detto: «Invoca il Signore Gesù con desiderio, pazienza e attesa, respingendo tutti i pensieri». Riguardo poi a quanto dicono questi santi, di trattenere il respiro, cioè di non respirare con frequenza, anche l'esperienza insegnerà rapidamente quanto sia utile al raccoglimento della mente[86].

Con Nil Sorskij tocchiamo il punto più elevato di consapevolezza nell'impiego della formula della 'preghiera di Gesù' per attingere l'orazione pura, senza del resto che siano escluse altre tradizionali preghiere giaculatorie nella lotta contro i pensieri[87].

Non è un caso che Paisij Veličkovskij indicherà quale iniziatore dell''attività della mente' in terra russa «Nil, l'anacoreta della Sora, che mediante l'attività della preghiera mentale, come è chiaro nel suo libro di sapienza divina, ha rifulso come un sole nella Grande Russia»[88]. E al solitario della Sora farà riferimento Ignatij Brjančaninov nei *Saggi ascetici* (1865) per spiegare la formula della preghiera di Gesù ormai invalsa:

> La preghiera di Gesù si pronuncia così: *Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*. In principio essa si pronunciava senza l'aggiunta della parola *peccatore*; questa parola fu aggiunta alle altre in un secondo momento. Tale parola, che racchiude in se stessa la coscienza e la confessione della caduta, osserva san Nil Sorskij, è particolarmente adatta per noi, gradita a Dio, che ha comandato di innalzare preghiere verso di lui con la coscienza e la confessione del proprio essere peccatori[89].

5. Se la preghiera mentale era prerogativa soprattutto degli anacoreti (gli 'esicasti'), la pratica della ripetizione della 'preghiera di Gesù' conosce nel XVI secolo un'eccezionale diffusione, fino a penetrare capillarmente la pietà e la cultura russe. La troviamo raccomandata a «ogni cristiano» in un testo destinato all'etica domestica come il *Domostroj* («Il governo della casa»)[90], e menzionata espressamente dal Concilio dei Cento capitoli (1551)[91].

[86] *Ibid.*

[87] Nel capitolo dedicato alla lussuria, Nil raccomanda le formule brevi tratte dai Salmi (citando Giovanni Climaco, *PG* 88, coll. 1029B, 900D, 945C): «Dio, vieni in mio aiuto» (Sal 69,2); «Pietà di me, Signore, perché sono sfinito» (Sal 6,3) eccetera: *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*, p. 140.

[88] Paisij Veličkovskij, *Glavy o umnej molitve*, p. 213.

[89] Ignatij (Brjančaninov), *Sobranie sočinenij*, II, *Asketičeskie opyty*, Moskva 2001, p. 265.

[90] «È bene che ogni cristiano abbia sempre il rosario in mano, e la preghiera di Gesù sulle labbra senza intermissione. Sia in chiesa, sia a casa e al mercato, mentre cammina, o sta in piedi o siede, e in ogni luogo [...] dica questa preghiera: Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore» (segue il 'frammento pseudocristomico' esaminato sopra): Orlov, *Iisusova molitva*, p. 7, che segnala il ms. Biblioteka Moskovskogo obščestva istorii i Drevnostej Rossijskix, otd. 1, nr 340 (tra il 1551 e il 1564).

[91] Il capitolo VIII prescrive alle vedove incaricate di preparare le prosfore per l'eucarestia

Tra le *auctoritates* citate dal Concilio del 1551 figura quella di Iosif Sanin, igumeno di Volokolamsk († 1515), la cui energica azione organizzatrice ebbe sulla chiesa e la religiosità russe del Cinquecento un'influenza pari, se non maggiore, a quella del suo contemporaneo Nil Sorskij[92]. Nella sua *Regola*, destinata ai cenobiti, la 'preghiera di Gesù' è menzionata due volte: nel capitolo che disciplina «l'ordine e il decoro in refettorio, e il cibo e le bevande» (i fratelli si rechino dalla chiesa in refettorio dicendo «Signore Gesù Cristo Figlio di Dio! Abbi pietà di me peccatore»), e nei capitoli sulle sinassi comunitarie, che si aprono e si chiudono con la formula lunga: «Per le preghiere della tua purissima Madre e dei nostri santi padri teofori, Signore Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi! Amen»[93].

Discepolo di Pafnutij Borovskij, Iosif certo conosceva la pratica della preghiera continua, che raccomanda nel settimo Discorso dell'*Illuminatore*[94], ma nei suoi scritti la formula della preghiera di Gesù non implica alcun approfondimento sulla custodia della mente e la lotta spirituale, è il sigillo di uno stile di vita completamente ritualizzato.

Sono in questo senso eloquenti alcune testimonianze del *Paterik* di Volokolamsk, in cui il numero delle ripetizioni della formula sembra aver valore in sé, indipendentemente dal «modo» e dal fine della preghiera: Kassian Bosoj (lo Scalzo, † 1532) digiuna fino a divenire cieco, porta sempre pesanti catene, cammina senza calzature d'estate e d'inverno e segue una «regola di cella di 6000 preghiere di Gesù e mille genuflessioni»; Teognosto indossa catene di ferro e recita ogni giorno tutto il salterio, cinque canoni, mille genuflessioni «e cinquemila preghiere di Gesù, senza mutare tale regola fino alla sua morte»; quando muore Evfimij, che aveva «il dono delle lacrime» e «recitava nell'attenzione la preghiera di Gesù anche durante l'ufficiatura in chiesa», Iosif rivela alla comunità le visioni che il monaco gli aveva confessato, mettendo in guardia i fratelli dal pericolo dell'illusione e richiamando «l'obbedienza, l'ascesi del corpo e il

(проскурницы) di svolgere il proprio compito «senza dire nulla, se non la preghiera di Gesù [...] la quale recita: "Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, abbi pietà di noi"»: E.B. Emčenko, *Stoglav: issledovanie i tekst*, Moskva 2005, p. 271.

[92] Sul problema delle relazioni tra le due eminenti personalità monastiche, si veda Lur'e, *Ideologičeskaja bor'ba*; Id., *Nil Sorskij e la composizione dell'«Illuminatore» di Iosif di Volokolamsk*, in *Nil Sorskij e l'esicasmo*, pp. 97-119; A. Pliguzov, *La dottrina dei primi «nestjažateli» in una prospettiva storica: dall'«Insegnamento» di Nil Sorskij al programma di secolarizzazione di Ivan IV*, *ibid.*, pp. 123-142; T. Špidlík, *Nil Sorskij e Iosif di Volokolamsk. Le radici del loro conflitto*, *ibid.*, pp. 161-170.

[93] Iosifa igumena, *iže na Voloce Lamskom Duxovnaja gramota*, in *Drevnerusskie inočeskie ustavy*, p. 136 e 148-149.

[94] «Così anche tu, amatissimo, ovunque ti trovi: per mare, per via o in casa, che tu cammini o sia seduto, in ogni luogo, prega incessantemente con coscienza pura, dicendo così: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me"»: I.Volockij, *Prosvetitel'*, Moskva 1993, p. 208; cf. T. Špidlík, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, Roma 1956 (Orientalia Christiana Analecta, 146), pp. 102-104.

rispetto della regola di preghiera»[95]. Si può forse cogliere una nota polemica verso questa preghiera esteriore nello scritto su *L'attività interiore* di Innokentij di Komel', compagno di Nil Sorskij, che stigmatizza quanti «recitando un rosario dopo il 'Gloria' del salterio, e tre dopo il *kathisma*, hanno finito la quantità della preghiera esteriore [...] ritenendo che questa santa preghiera di cinque parole sia stata escogitata in sostituzione della regola di preghiera per i monaci semplici e illetterati»[96].

Con i processi a Vassian Patrikeev e Massimo il Greco (1531) e il bando dei discepoli di Nil Sorskij, sembra esaurirsi nella Russia moscovita la rinascita esicasta del secolo precedente. La tradizione della preghiera mentale sopravvivrà ai confini del nuovo stato in espansione, nei monasteri dell'estremo Nord (Solovki), o nella Piccola Russia. Negli *skyty* ucraini (e romeni) dei Carpazi le opere di Nil Sorskij saranno lette e copiate, insieme a quelle della tradizione esicasta, e lì comincerà a conoscerle il giovane Veličkovskij. La preghiera di Gesù continuerà a essere praticata come strumento di lotta spirituale e purificazione interiore: Iov Knjahynyc'kyj (1550 ca.-1621) «era solito dire che chiunque non abbia nel cuore questa preghiera ininterrottamente e con purezza non ha le armi per il combattimento. Egli stesso per tutta la vita custodì sempre questa preghiera, e le sue labbra si muovevano incessantemente»[97].

La formula della preghiera di Gesù, sia pur marginalmente, fu tra i punti controversi nello scisma seguito alle riforme liturgiche del patriarca Nikon (1651-1666). Il Grande Concilio di Mosca del 1666-1667 decretò «solennemente [...] di dire la preghiera di Gesù nelle chiese e in casa [così:] Signore Gesù Cristo Dio nostro abbi pietà di noi: amen, secondo l'antica tradizione dei santi padri teofori, come si vede scritto in molti libri antichi greci e manoscritti slavo-russi», e anatemizzò «chi vuole dire, per ostinazione, soltanto: 'Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio' e rifiuta di dire 'Signore Gesù Cristo, Dio nostro'», in quanto «pensa e ragiona e confessa come Ario»[98]. Una tra le formule della preghiera di Gesù è selezionata e stabilita come «forma canonica di questa preghiera», creando artificialmente una separazione dogmatica all'interno di una tradizione multiforme.

Nella *Vita della bojarina Morozova*, la nobile discepola di Avvakum, all'esplicita richiesta di mostrare «come fa il segno di croce e come prega», professa il suo attaccamento all'antica fede con le parole della preghiera di Gesù: «Essa

[95] *Drevneruskie pateriki*, pp. 204, 88, 87.

[96] *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*, p. 366.

[97] Ignazio e Teodosio di Manjava, *Sottomessi all'evangelo. Vita di Iov di Manjava. Testamento di Teodosio. Regola dello* skytyk, a cura di S. Senyk, Bose 2001, pp. 91-92; cf. anche pp. 130, 139-140, 180-181.

[98] *Dejanija Moskovskix Soborov 1666 i 1667 godov*, Moskva 1881, *Dejanija Moskovskago sobora o raznyx cerkovnix neispravlenijax v 1667 goda*, f. 33r-33v.

incrociando le dita secondo l'antica tradizione dei santi padri e aprendo le sue santissime labbra gridò: 'Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di noi! Così mi segno, e così prego'»[99].

In realtà la varietà di formule permane anche presso i Vecchi Credenti[100], come mostra tra l'altro la grande diffusione dello *Skitskij ustav* e la costante autorevolezza dell'opera di Iosif Volockij in ambiente veteroritualista. Ma nella chiesa russa anche dopo la riforma nikoniana non cesserà di avere fortuna, pur senza esclusivismi[101], il *Signore Gesù Cristo Figlio di Dio abbi pietà di me peccatore*: «Questa preghiera, infatti», insegnava lo ieroschimonaco Stefan del monastero di Sant'Alessandro Nevskij di Filejka, «arriva a Dio più rapidamente di ogni altra preghiera e l'anima per tramite suo riceve pace e gioia nel Signore»[102].

[99] «Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй нас! Сице аз крещуся, сице же и молюся»: *Žitie protopopa Avvakuma. Žitie inoka Epifanija. Žitie bojaryni Morozovoj*, ed. N.V. Ponyrko, Sankt-Peterburg 1993, p. 118; anche il monaco inviato alla prigioniera per saggiarne la resistenza non riceve risposta finché non pronuncia esattamente le parole della preghiera di Gesù, senza omettere «Figlio di Dio» (*ibid.*, p. 143).

[100] «Per le preghiere dei nostri santi padri, Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di noi. Amen» (lettera di Avvakum a Feodosija Morozova, Evdokija Urusova e Marija Danilova, *Pamjatniki literatury drevnej Rusi XVII vek*, I, Moskva 1988, p. 558; cf. anche *ibid.*, pp. 566, 575, 550); «L'aguzzino colpisce e io dico: 'Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, soccorrimi!' [...] E a lui fa proprio rabbia che invece di 'Pietà!', io dica ad ogni colpo: 'Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, soccorrimi'» (*Žitie protopopa Avvakuma*, p. 20; tr. it. *Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, a cura di P. Pera, Milano 1986, p. 84); «E tu, vero credente, [...] recita questa preghiera con contrizione del cuore: 'Signore Gesù Cristo figlio di Dio abbi pietà di me peccatore'» (*Žitie*, p. 67; *Vita*, pp. 164-165).

[101] Ancora nel XVIII secolo l'archimandrita Feofan Novoezerskij insegnava «ad avere sempre nella mente questa preghiera: Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore; Signore togli da me ogni pensiero malvagio; Signore, dammi un pensare buono» (*Starčeskie sovety nekotoryx otečestvennyx podvižnikov blagočestija XVIII-XIX vv.*, I, Moskva 1994, p. 8).

[102] *Ibid.*, p. 330.

Marco Scarpa

La tradizione manoscritta slava delle opere contro i latini di Gregorio Palamas

In un manoscritto russo della fine del XVI – inizio del XVII secolo compare per la prima volta questa annotazione, di mano del copista:

> Єгда бысть вопрошенїе къ ц[а]рю и великому кн[ѧ]зю Ивану Василїевичю всеѧ Русии от[ъ] рим(ь)скаго папы посланника от[ъ] Антона Посивинуса о том[ъ], что есть Поламасъ (*sic*!).
> К[ъ] нему же отвѣт[ъ] ц[а]рѧ Ивана сицевъ: Паламасъ есть Григорїй архїеп[и]ск[о]пъ селуньскый мужъ с(вѧ)тъ. О[ъ] ним[ъ] же латыни много прѣнїе имѣли о с(вѧ)тѣм(ъ) д(оу)сѣ, и с[ъ] Марком[ъ] Єфесским[ъ] его совокупиша во единомыслїе и брань на них[ъ] латыни воздвигоша. и се есть книга сего Григорїѧ архїеп[и]ск[о]па селуньскаго[1].

Il testo si riferisce a vicende ben note: gli incontri tra lo zar Ivan il terribile e il gesuita Antonio Possevino, il quale cercava di convincere lo zar a ricostituire l'unione con Roma[2]. Possevino è un uomo di grande cultura, che oltre tutto

[1] «Quando fu chiesto allo zar e gran principe Ivan Vasilievič di tutta la Rus' dall'inviato del papa di Roma Antonio Possevino cos'è questo 'Polamas', a lui rispose lo zar Ivan in questo modo: Palamas è Gregorio, arcivescovo di Tessalonica, uomo santo. Con lui peraltro i Latini ebbero molte controversie sullo Spirito Santo e lo hanno congiunto in un solo pensiero con Marco di Efeso e i Latini si sono mossi a battaglia contro di loro. E questo è il libro di questo Gregorio arcivescovo di Tessalonica» (Moskva, GIM, Sin. Sl. 46, f. 6v, riportata in A.V. Gorskij – K.I. Nevostruev, *Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной библіотеки*, II-2: *Писанія святыхъ отцевъ. 2. Писанія догматическія и духовно-нравственныя*, Moskva 1859, p. 477, e verificata sul manoscritto, sul quale vedi più avanti).

[2] Lo zar Ivan il terribile aveva invocato la mediazione del papa di Roma per le trattative di pace con il regno polacco-lituano. Gregorio XIII, allora papa, aveva inviato per questo una delegazione con a capo il gesuita Antonio Possevino, incaricandolo inoltre di sondare le possibilità di una ricostituzione della comunione con la Russia, anche in vista di una nuova crociata contro l'Impero ottomano. Al termine delle trattative di pace, condotte con esito positivo, Antonio Possevino si recò a Mosca, dove in tre incontri (il 22 e 23 febbraio e il 4 marzo 1582) cercò di portare a termine il suo secondo incarico. Su questi incontri siamo ben informati grazie alle relazioni redatte da ciascuna delle parti (il racconto del Possevino è pubblicato in A. Possevinus, *Moscovia*, Vilnius 1586, nella parte intitolata *Colloquia de religione Catholica publice ab Auctore habita cum Magno Moscouiae Duce, in eius Regia, frequente Procerum consensu* e con numerazione di pagine indipendente; la relazione del segretario dello zar è pubblicata in *Памятники дипломатическихъ сношеній съ папскимъ дворомъ и съ италіанскими государствами*, Памятники дипломатическихъ сношеній древней Россіи съ державами иностранными, т. 10 [съ 1580

si è preparato con cura alla sua missione russa[3]; non conosce tuttavia Palamas e chiede chi sia (da notare la grafia del nome, che non corrisponde né al greco, né al russo; potrebbe essere un tratto di canzonatura per l'ignoranza del gesuita, oppure un segno di incertezza dello stesso copista[4]). La risposta dello zar si articola in tre informazioni: si tratta di Gregorio, arcivescovo di Tessalonica, ed è questa una notizia di ordine storico. In secondo luogo ne dà una valutazione ecclesiale: 'uomo santo'. Ma la terza informazione è quella che dovrebbe dipingere agli occhi dell'interlocutore la particolarità della persona in questione: Palamas è presentato come un protagonista della controversia contro i Latini. Certamente questa era la caratteristica più importante da sottolineare in un dibattito proprio sul rapporto con la Chiesa di Roma. Rimane da verificare, tuttavia, se questa non fosse la caratteristica per la quale il teologo del XIV secolo era conosciuto, almeno nel mondo slavo[5]. In questo contributo affronteremo l'argomento a partire dalla diffusione dei suoi scritti in traduzione slava.

Nell'ambito della fioritura culturale del mondo bizantino e ancor più slavo nel XIV secolo, un posto affatto particolare hanno le traduzioni dal greco allo slavo di testi di autori pressoché contemporanei. Tra di essi vi è anche Gregorio Palamas[6]. Della sua abbondante produzione passarono nel mondo slavo solo due omelie, di cui ci siamo occupati altrove[7], la *Professione di*

до 1699 годъ], Sankt Peterburg 1871, coll. 298-326). Il dialogo su Palamas non trova riscontro nelle relazioni, se si esclude un possibile accenno in quella di Possevino, che all'inizio del racconto del secondo incontro dice: «Cum praesertim Antonio significatum fuisset, Principe ei velle publice ostendere librum, quod tum deniquae non fecit» (Possevinus, *Moscovia, Colloquia,* p. 10). Il riferimento a Palamas in questo frangente potrebbe avere una sua logica, dato che Possevino aveva fatto riferimento durante il primo incontro al Concilio di Firenze.

[3] Cf. S. Mund, *La mission diplomatique du père Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581-1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du XVIe siècle,* «Cahiers du monde russe» 45 (2004/3-4), pp. 407-440: 409-411.

[4] Nel testo che segue infatti non viene mai utilizzato il cognome Palamas, e Gregorio è identificato come Arcivescovo di Salonicco.

[5] Uno studio che mi accingo a pubblicare mostra peraltro come la conoscenza e ricezione di Gregorio Palamas teologo nel mondo slavo si sviluppi solo a partire dalla prima metà del XX secolo.

[6] Una sintetica presentazione delle conoscenze finora acquisite in materia in A.A. Turilov – M.M. Bernackij, *Переводы сочинений Г[ригория] П[аламы] на славянский язык до XVIII в.*, in *Православная Енциклопедия*, XIII, Moskva 2006, pp. 26-28. Cf. anche – per quanto largamente incompleto –, J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 (Patristica Sorbonensia, 3), pp. 334-335 e K. Ivanova-Konstantinova, *Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България)*, in *Старобългарска литература. Изследвания и материали*, I, Sofija 1971, pp. 209-242; K. Ivanova, *Отражение борьбы между исихастами и их противниками в переводной полемической литературе балканских славян*, in *Actes du XIVe congrès international des études byzantines. Bucarest, 6-12 septembre 1971*, a cura di M. Berza – E. Stănesku, Bucureşti 1975, pp. 167-175.

[7] M. Scarpa, *У истоков восточно-славянской рукописной традиции Слова на Успение Богоматери Григория Паламы? Рукопись* Санкт Петербург РНБ Кир. Бел. 32/1109, «Palaeobulgarica» 32 (2008) 3, pp. 23-35; Id., *Manoscritti del XIV secolo contenenti le omelie di san Gregorio Palamas*, in *Święta Góra Athos w kulturze Europy, Europa w kulturze Athosu*, a cura di M. Kuczyńska, Gniezno 2009, pp. 88-108. Si tratta dell'*Omelia* XXXVII sulla Dormizione della Madre di Dio (*BHG* Appendix III, 96 [1145]) e

fede[8] e la *Discussione con i Chioni e i Turchi*[9], mentre di alcune opere polemiche contro i Latini ci occuperemo qui. Si tratta di due percorsi di tradizione manoscritta tra loro indipendenti, che perciò verranno presentati separatamente.

1. I *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo* e il trattatello *Sull'unità e la distinzione*

La prima opera tradotta sono i due *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo*[10], insieme con la breve opera *Sull'unità e la distinzione*[11].

Di questi trattati possediamo il manoscritto di lavoro del traduttore (Beograd, NBS, Dečani 88: i *Trattati* si trovano nei ff. 1r-13v e ff. 14r-38v; *Sull'unità e la distinzione* nei ff. 81-103v), che contiene anche testi di Barlaam il Calabro contro i Latini[12]. Questi ultimi sono nati nella medesima congiuntura – intorno al 1335 – e sono dedicati al tema della processione dello Spirito Santo dal Padre e non anche dal Figlio, come affermavano i Latini. Sempre nello stesso codice si trovano un trattato sugli azzimi e due omelie sulla Crocifissione. Questo manoscritto molto interessante, della prima metà degli anni '60 del XIV secolo, è stato studiato da Y. Kakridis in un libro del 1988[13].

La traduzione slava è basata su un testo greco diverso da quello che compa-

dell'*Omelia* XLIX per la festa di san Demetrio (*BHG* 546). Altre due omelie troveranno in seguito una traduzione, ma avranno diffusione assai limitata: l'*Omelia* LIII sulla Presentazione al tempio della Madre di Dio (*BHG*, Appendix III, 46 [1095]), che incontriamo per la prima volta nel codice Bucureşti, Academia Română, 153 (degli anni 1415-1425) e poi solo in altre due copie (Zagreb, HAZU, III b 20, dell'anno 1456, e Athos, Chilandar, 441 del 1624); e l'*Omelia* XI per l'esaltazione della croce (*BHG*, Appendix I, 17 [425]), che troviamo esclusivamente in due codici del XVII secolo: Athos, Chilandar 446 e 489.

[8] Cf. per ora il contributo, pur parzialmente incompleto, di V. Radunović, *Исповедање православне вере Светог Григорија Паламе*, «Прилози за књижевност и језик, историју и фолклор» 47/48 (1981-1982), pp. 85-95. Ai manoscritti elencati da Radunović vanno aggiunti: Moskva, GIM, Sin. Sl. 307 (del 1423); Sofija, NBKM 311; Sofija, BAN 82; Sofija, BAN 83 (su questi tre manoscritti vedi più sotto); Praha, Narodni muzej, IX-G-6 della metà del XVII secolo; Sankt Peterburg, RNB, Pogod 978, degli anni 1680-1700.

[9] Cf. G.M. Prochorov, *Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих»*, «Труды Отдела древнерусской литературы» 27 (1972), pp. 329-369. Ai codici segnalati da Prochorov possiamo aggiungere Moskva, RGB, F. 209 (Sobranija Rukopisnych knig P.A. Ovčinnikova) 54, degli anni 1480-90.

[10] *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, I, a cura di P.K. Christou, Thessaloniki 1962, pp. 23-77; 78-153.

[11] *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, II, a cura di P.K. Christou, Thessaloniki 1966, pp. 69-95.

[12] Il primo di questi ultimi è pubblicato in Y. Kakridis, *Barlaam von Kalabrien, Gegen die Lateiner. Edition der serbisch-kirchenslavischen Übersetzung nach der Handschrift Dečani 88*, «Хиландарски зборник» 11 (2004), pp. 181-226.

[13] I. Kakridis, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*, München, 1988 (Slavistische Beitrage, 233). Le filigrane del manoscritto sono state analizzate in M. Grozdanović-Pajić – R. Stanković, *Рукописне књиге*

re nell'edizione Christou. Kakridis ha ipotizzato che si tratti di una prima edizione dell'opera, che Palamas stesso avrebbe rimaneggiato nel 1355[14]. A quanto sembra, si sono conservati soltanto alcuni frammenti del testo greco originale di questa prima redazione dei trattati[15].

È abbastanza probabile che i testi che troviamo in questo manoscritto fossero già riuniti nell'originale greco da cui sono stati tradotti. A. Rigo, analizzando la tradizione manoscritta greca, nota che «le opere antilatine di Gregorio, i due *Trattati apodittici* e le *Antepigraphai*, circolavano [...] anche al di fuori di queste raccolte (complete, n.d.a.), inserite in collezioni, diverse per estensione e contenuto, il più delle volte assieme ad altri trattati polemici antilatini»[16]. È proprio in questo ambito che sarebbe auspicabile una ricerca più accurata.

A questo punto, si pone la questione di dove siano state portate a compimento le traduzioni slave delle opere di Palamas, di cui a breve è prevista la pubblicazione di un'edizione a cura di Kakridis.

Non è noto quando il codice Beograd, NBS, Dečani 88 sia giunto al monastero di Dečani. I ff. 1-12, 29 e 70 – databili grazie alle filigrane agli anni 1550-60 – sono stati sostituiti agli originali con ogni probabilità a Chilandar[17] e perciò il manoscritto deve essere stato portato a Dečani soltanto dopo la metà del secolo XVI. Il luogo di composizione della parte originale del manoscritto potrebbe essere il monastero di Chilandar[18], oppure quello di Panteleimon[19], a seconda che si identifichi la mano del suo copista con un monaco di Chilandar[20], forse lo ieromonaco Dionisij[21]–

Манастира Високи Дечани. Књига друга. Водени знаци и датирање, Beograd 1995 (Опис Јужнословенских ћирилских рукописа, IV), p. 23.

[14] Kakridis, *Codex 88 des Klosters Dečani*, pp. 33-85; 273.

[15] Cf. E. Kaltsogianni, *Δύο ἄγνωστα ἀποσπάσματα τοῦ δεύτερου Ἀποδεικτικοῦ Λόγου τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος (cod. Vind. theol. gr. 78)*, «Ἑλληνικά» 59 (2009), pp. 89-100.

[16] A. Rigo, *La refutazione di Bessarione delle* Antepigraphai *di Gregorio Palamas*, in *Tradizioni patristiche nell'umanesimo. Atti del Convegno. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze, 6-8 febbraio 1997*, a cura di M. Cortesi – C. Leonardi, Firenze 2000 (Millennio medievale, 17 / Atti di Convegni, 4), pp. 283-294: 288.

[17] Cf. M. Grozdanović-Pajić, *Водени знаци у Рилском четворојеванђељу из 1361 године и њихове паралеле*, «Археографски прилози» 6-7 (1984-85), pp. 157-172: 160; M. Grozdanović-Pajić, *Хиландар и рукописне књиге XIV века манастира ВисокиДечани*, in *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, Међународни научни скуп, Октобар 1998, a cura di V. Korać, Beograd 2000 (Научни скупови XCV; Одељење историјских наука 27), pp. 325-341: 329.

[18] Come pensa Grozdanović-Pajić, *Водени знаци у Рилском четворојеванђељу*, p. 160; Grozdanović-Pajić, *Хиландар и рукописне књиге*, p. 329.

[19] Come sembra intendere N. Gagova, *Славянските преводи от гръцки език в светлината на контактите между атонските манастири Ватопед, Хилендар и Пантелеймон в XIV-нач. на XV в.*, in *Święta Góra Athos w kulturze Europy*, pp. 79-87.

[20] Cf. *Опис ћирилских рукописних књига Манастира ВисокиДечани*, I, a cura di N.R. Sindik, Beograd 2011 (Опис јужнословенских ћирилских рукописа, IV), p. 353; di questa opinione sarebbe adesso anche Kakridis, *Barlaam von Kalabrien*, p. 185.

[21] Cf. Turilov – Bernackij, *Переводы сочинений Г[ригория] П[аламы]*, p. 26, avanza la candidatura di Dionisij ma presenta entrambe le ipotesi senza sbilanciarsi. Si tratta del copista degli ultimi fogli di

attivo in questo monastero durante la metà/terzo quarto del XIV secolo – oppure con il famoso Isaia di Serre, autore della traduzione slava delle opere dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita[22]. Purtroppo non è ancora disponibile un adeguato studio paleografico che possa dirimere la questione.

Nei fogli sostituiti negli anni 1550-60 sono rinvenibili due mani. La prima (ff. 1r-6v) è stata identificata con quella del copista di Athos, Chilandar, 517 (con cui condivide anche una filigrana) e di parte di Beograd, NBS, 42[23], mentre il secondo copista (ff. 7r-12v, 29 rv, 70 rv; scrive anche scolia marginali nella pagine 1r-6v) non è stato ancora riconosciuto altrove.

Questo manoscritto, che dopo la pubblicazione dello studio di Kakridis è diventato il più citato – se non l'unico – quando si parla di traduzioni slave dell'opera di Palamas, trova in realtà una risonanza assai limitata nella tradizione manoscritta: ne conosciamo cinque copie[24], sostanzialmente riconducibili allo stesso ambiente.

La prima si può datare alla fine del XV secolo (1485-95): Chişinău, Arhiva Naţională a Republicii Moldova, f. Mănăstirea Noul Neamţ 6[25]. Questo manoscritto contiene la traduzione slava delle opere dello Pseudo-Dionigi e un discorso di Gregorio di Nissa. I ff. 155r-189v contengono i testi palamiti di Beograd, NBS, Dečani 88[26]

Athos, Panteleimon, Sl 28 (A.-E.N. Tachiaos, *The slavonic manuscripts of saint Panteleimon monastery (Rossikon) on Mount Athos*, Thessaloniki-Los Angeles 1981, pp. 77-79). A mio parere le scritture – pur avendo diversi elementi in comune – non apparterrebbero alla stessa mano; Turilov stesso nell'articolo concorderebbe con questa ipotesi. (Desidero qui ringraziare Anatolij Arkadevič Turilov per avermi precisato la sua segnalazione).

[22] Come indicano B. Jovanović, *Обнављање књижевног језика уочи пропасти српских земаља*, in *О кнезу Лазару. Le prince Lazar. Научни скуп у Крушевцу 1971*, a cura di I. Božić, V.J. Ćurić, Крушевац, Beograd 1975, pp. 277-287: 181-182, n. 18; Kakridis, *Codex 88*, p. 272; Gagova, *Славянските преводи*.

[23] L'identificazione è stata compiuta da Lucija Cernić, cf. Lj. Štavljanin-Đorđević – M. Grozdanović-Pajić – L. Cernić, *Опис ћирилских Рукописа Народне Библиотеке Србије*, I, Beograd 1986 (Опис јужнословенских ћирилских рукописа, II), p. 81; Lj. Štavljanin-Đorđević, *Српски превод малих пророка из друге четвртине XVI века*, «Археографски прилози» 15 (1993), pp. 177-195: 188-189.

[24] Cf. Kakridis, *Codex 88*, pp. 19-24; Turilov – Bernackij, *Переводы сочинений Г[ригория] П[аламы]*, p. 26.

[25] V.S. Ovčinnikova-Pelin, *Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР: Коллекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV-XIX вв.) / Catalogul general al manoscriselor moldoveneşti păstrate în U.R.S.S. Colecţia Mănăstirii Noul Neamţ (sec. XIV-XIX)*, Kišinëv/Chişinău 1989, pp. 112-116. Turilov – Bernackij, *Переводы сочинений Г[ригория] П[аламы]*, p. 26 lo mette peraltro assieme ai codici del secondo quarto del XVI secolo di mano di Bessarione di Debăr presentati di seguito: «ряд списков 2-й четв. XVI в. (София. Б-ка АН Болгарии. № 82 и 83; НБКМ. № 311; Кишинёв. ЦГА Респ. Молдовы. Ф. Новонямецкого мон-ря. № 6), выполненных известным книгописцем, работавшим в Охридской архиепископии, Виссарионом Дебрским».

[26] Chişinău, Arhiva Naţională a Republicii Moldova, f. Mănăstirea Noul Neamţ 6, ff. 155r-163v e 163v-174v; i due *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo*; ff. 179r-187r *Sull'unità e la distinzione*. Tra i due, senza alcun titolo né indicazione di autore, è stato inserito il secondo trattato di Barlaam il calabro contro i latini presente in Beograd, NBS, Dečani 88, ff. 69v-81r. (Per l'edizione del testo greco cf.: Barlaam Calabro, *Opere contro i latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici*, a cura di A. Fyrigos, Città del Vaticano 1998 [Studi e testi, 348], II, pp. 629-667). Probabilmente, quando il codice è stato copiato, il nome dell'autore era già stato cancellato dall'originale, ingenerando così l'equivoco che porterà a identificare questo testo di Barlaam come un'opera di Palamas!

e in più il testo della *Professione di fede*[27]. Non abbiamo notizie sulla sua storia: sappiamo solo che, nel XVI secolo prima di arrivare a Noul Neamţ si trovava a Novo Brdo, nella Serbia meridionale[28]. In ogni caso, il dato collega probabilmente questo codice a quelli che saranno presentati di seguito.

La seconda copia dei testi di Palamas può essere fatta risalire a una decina di anni dopo (1495-1505). Si tratta della parte centrale di un convoluto[29] che con ogni probabilità si formò progressivamente nel tempo. I ff. 114r-185v del manoscritto Athos, Chilandar 469[30] contengono gli stessi testi palamiti del manoscritto appena presentato[31]. A questo nucleo, evidentemente legato (direttamente o indirettamente) a Beograd, NBS, Dečani 88, un copista premise negli anni 1515-20 la *Dialectica* di Giovanni Damasceno (*CPG* 8041). Una quindicina di anni più tardi la mano di Bessarione di Debăr vi aggiunse i ff. 186-343[32], che contengono testi diversi[33].

Alla mano di questo famoso e prolifico copista del XVI secolo si devono anche tutti e tre i rimanenti codici che contengono queste opere: Sofija, NBKM 311[34] – la cui datazione può essere precisata grazie alle filigrane agli anni 1545-55[35]; Sofija,

[27] *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, II, pp. 494-499; nel manoscritto ff. 187r-189v. Il testo slavo della *Professione di fede* è stato pubblicato sulla base del manoscritto Sofija, BAN 83 (su cui vedi più sotto) in M.G. Popruženko, *Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV в.*, «Slavia» 7 (1928-1929) 3, pp. 536-548: 540-544.

[28] Cf. l'annotazione del XVIII secolo all'inizio del codice, riportata da Ovčinnikova-Pelin, *Сводный каталог*, p. 114.

[29] Come ha mostrato l'analisi delle filigrane: R. Stanković, *Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV-XV века*, Beograd 2007, pp. 358-359. Accettando la teoria del manoscritto convoluto si risolvono le anomalie evidenziate da Kakridis, *Codex 88*, p. 21.

[30] D. Bogdanović, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Beograd 1978, pp. 179-180.

[31] Athos, Chilandar 469, ff. 114r-128v e 129r-152v; i due *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo*; ff. 164r-180v *Sull'unità e la distinzione*. Tra i due, senza alcun titolo né indicazione di autore, il secondo trattato di Barlaam il calabro contro i Latini. Ai ff. 182r-185r la *Professione di fede*; il f. 181rv è bianco.

[32] Così va correttamente intesa l'attribuzione di B. Angelov, *Из старата българска, руска и сръбска литература*, III, Sofija 1978, pp. 221-224.

[33] *Commentarii in Apocalypsin* di Andrea di Cesarea, *CPG* 7478 e poi altri testi antilatini.

[34] B. Conev, *Описъ на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека въ София*, Sofija 1910, pp. 258-259; Angelov, *Из старата българска*, pp. 215-217; cf. anche S. Nikolova, *Ръкописите на Висарион Дебърски и текстовата традиция на Стария Завет*, in *Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век*, a cura di B. Christova, Sofija 1996, pp. 363-402: 385. Edizione fototipica parziale: Grigorij Palama, *Слова*, Встъпителна студия Михаил Бъчваров, Николай Цвятков Кочев, превод Николай Цвятков Кочев, Sofija 1987. I testi di Palamas sono i seguenti: ai ff. 197r-214r e 214r-238r i due *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo*; ff. 248r-264r *Sull'unità e la distinzione*; ff. 265r-268r *Professione di fede*. Nei ff. 238r-248r, è presente il secondo trattato di Barlaam il calabro contro i latini (qui attribuito a Palamas), presente in Beograd, NBS, Dečani 88, ff. 69v-81r. L'errata attribuzione probabilmente va spiegata a partire da Chişinău, Arhiva Naţională a Republicii Moldova, f. Mănăstirea Noul Neamţ 6, vedi sopra, n. 26, oppure da Athos, Chilandar 469, vedi sopra, n. 31.

[35] Ancora composta da due linee in un cerchio con sopra una stella a sei punte (A) uguale a R. Stanković, *Рукописне књиге Музеја Српске Православне Цркве у Београд. Водени знаци и датирање*, V, Beograd 2003, nr. 318 (Beograd MSPC 148, del 1554); nr. 323 (Beograd MSPC 336/10, circa del 1550).

BAN 82[36], che va completato con Sankt Peterburg BRAN 33.16.12[37], del 1547[38]; Sofija, BAN 83[39], degli anni 1550-60[40]. Molti elementi codicologici (copista, fili-

Cappello cardinalizio con i fiocchi e con una croce sopra (in due varianti) (B1) uguale a Stanković, *Рукописне књиге Музеја*, nr. 1398 (Beograd MSPC 1, degli anni 1545-55); a M. Grozdanović-Pajić, *Албум водених знакова у рукописима Народне Библиотеке Србије*, in Štavljanin-Đorđević – Grozdanović-Pajić – Cernić, *Опис Ћирилских Рукописа Народне Библиотеке Србије*, I, pp. 413-470: nr. 191 (Beograd NBS 55, attorno al 1550); molto simile a M. Grozdanović-Pajić – R. Stanković, *Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке Патријаршије*, «Археографски прилози» 13 (1991), pp. 7-249: nr. 278 (Beograd, Biblioteka Srpske patriaršije, Peć 52, degli anni 1560-70); (B2) uguale a Grozdanović-Pajić, *Албум водених знакова*, nr. 190 (carta di rilegatura di Beograd, NBS 638, attorno al 1548).

[36] Ch. Kodov, *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките*, Sofija 1969, pp. 191-194; Angelov, *Из старата българска*, pp. 190-195; cf. anche Nikolova, *Ръкописите на Висарион Дебърск*, p. 385. Sono i fascicoli 1-38. I testi di Palamas sono i seguenti: ff. 228r-246r e 246r-272v i due *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo*; ff. 283v-300v *Sull'unità e la distinzione*; ff. 301r-304v *Professione di fede*. Nei ff. 272v-283v, incontriamo il secondo trattato di Barlaam il calabro contro i latini (qui attribuito a Palamas), presente in Beograd, NBS, Dečani 88, ff. 69v-81r. La situazione è la stessa di Sofija, NBKM 311, vedi sopra alla n. 34.

[37] Angelov, *Из старата българска*, pp. 174-176; cf. anche Nikolova, *Ръкописите на Висарион Дебърск*, p. 383-384. Si tratta di 5 ff. del fascicolo 39 e di 5 ff. del fascicolo 40. Sono i fogli finali del codice originale, come è segnalato anche dall'annotazione che si trova al f. 10v.

[38] La datazione, presente nella parte del manoscritto che ora si trova a San Pietroburgo, è confermata dalle filigrane.

[39] Kodov, *Опис на славянските ръкописи*, pp. 194-196; Angelov, *Из старата българска*, pp. 161-164. I testi di Palamas sono i seguenti: ff. 23r-28v (monco; dopo il f. 28 c'è una perdita di circa 20 ff.; rispetto al testo parallelo di Sofija, NBKM 311 l'interruzione corrisponde al f. 203r l. 19) e 29r-43r (acefalo; rispetto al testo parallelo di Sofija, NBKM 311 il testo riprende al f. 223r l. 15); i due *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo*; ff. 51v-66v *Sull'unità e la distinzione*; ff. 67r-69v (monco: dopo il f. 69 si registra la perdita di un folio; rispetto al testo parallelo di Sofija, NBKM 311 l'interruzione corrisponde al f. 267r l. 28) *Professione di fede*. Nei ff. 43r-51v è stato copiato il secondo trattato di Barlaam il calabro contro i latini (qui attribuito a Palamas), presente in Beograd, NBS, Dečani 88, ff. 69v-81r. La situazione è la stessa di Sofija, NBKM 311, vedi sopra, n. 34.

[40] La datazione è stata condotta in base alle filigrane (è visibile solo una contromarca, perché i fogli sono consumati e integrati di restauro). Due linee in un cerchio con una stella a sei punte sovrapposta (in tre varianti) (A1) molto simile a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Рукописне књиге Манастира Високи Дечани*, nr. 228 (carta della rilegatura di Beograd, NBS, Deč 89, effettuata negli anni 1550-75); simile a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Рукописне књиге Манастира Високи Дечани*, nr. 231 (carta della rilegatura di Beograd, NBS, Deč 54, effettuata nel 1552); a R. Stanković, *Датирање новопронађених књига из епархије Рашко-призренске*, «Археографски прилози» 17 (1995), pp. 181-223: nr. 5 (Raško-Prizrenska eparhija 1, degli anni 1550-60); a R. Stanković, *Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никоља*, «Археографски прилози» 16 (1994), pp. 141-306: nr. 95 (foglio degli anni 1550-60 aggiunto a Никољац 10); (A2) molto simile a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Рукописне књиге Манастира Високи Дечани*, nr. 243 (Beograd, NBS, Deč 146, degli anni 1560-70); a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Датирање и водени знаци*, nr. 86 (Beograd, Biblioteka Srpske patriaršije, Peć 16, del 1561); a R. Stanković, *Водени знаци рукописних књига музеја Срема у Сремској Митровици*, «Археографски прилози» 24 (2002), pp. 189-254: nr. 52 (Sremska Mitrovica 323, del 1560); simile a Stanković, *Водени знаци рукописних књига музеја Срема*, nr. 36 (Sremska Mitrovica 199, degli anni 1565-75); (A3) simile a Stanković, *Рукописне књиге Музеја*, nr. 396 (Beograd, MSPC 245, seconda parte dell'ottava parte, degli anni 1550-60). Una linea in un cerchio cui è sovrapposta una stella a sei punte (B) molto simile a Stanković, *Датирање и водени знаци рукописних књига манастира Никоља*, nr. 142 (Nikoljac 7, del 1568); a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Датирање и водени знаци*, nr. 175 (Beograd, Biblioteka Srpske patriaršije, Peć 29, degli anni 1560-70); simile a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Датирање и водени знаци*, nr. 245 (Beograd, Biblioteka Srpeske patriaršije, Peć 45, degli anni 1560-70).

grane simili, contenuto parallelo[41]) dimostrano come questi tre manoscritti siano sostanzialmente gemelli e rappresentino un testimone della diffusione di queste opere in ambiente 'macedone' nel XVI secolo.

Tre codici russi testimoniano una nuova traduzione dei *Trattati apodittici*, condotta in Russia da Eutimio Čudovskij sulla base dell'edizione greca del 1627[42] in vista di una pubblicazione che non fu poi effettuata. Si tratta di Moskva, GIM, Sin. Sl. 49[43], scritto non più tardi del 1680[44], Moskva, RGB, F. 310 (Undol'skij) 475 (1692)[45], entrambi di mano del traduttore, Moskva, RGB, F. 98 (Egorov) 1242[46] del XVIII secolo.

2. Le *Antepigraphai contro Becco* e alcune altre opere

Vi è poi un'altra opera di Gregorio Palamas che affronta la tematica del confronto con i Latini. Si tratta delle *Antepigraphai contro Becco*[47] che incontriamo in due manoscritti degli anni 1375-85: Moskva, GIM, Sin. Sl. 383[48] e Athos, Chi-

[41] Al nucleo di Athos, Chilandar 469, ff. 1-185 è premessa l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno (*CPG* 8043) e sono posposti estratti dal trattato *Sulle lettere* di Costantino di Kostenec. Ulteriori elementi di parallelismo sono presentati da Nikolova, *Ръкописите на Висарион Дебърск*, p. 377. Sofija, BAN 83 è frammentario, ma i frammenti corrispondono all'impianto generale degli altri due.

[42] N. Μεταξας, *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο*, Κωνσταντινούπολη oppure Λονδίνο 1627. Cf. E. Layton, *Nikodemos Metaxas, the First Greek Printer in the Eastern World*, «Harvard Library Bulletin» 15 (1967), pp. 140-168: 156-160; L. Augliera, *Libri politica religione nel Levante del Seicento: la tipografia di Nicodemo Metaxas primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Venezia 1996 (Memorie. Classe di scienze morali, lettere ed arti / Istituto veneto di scienze, lettere ed arti Venezia), pp. 37; 237; 241; A. Rigo, *Nicodemo Aghiorita, la "Filocalia" e Gregorio Palamas*, in *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia. Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose, 16-19 settembre 2000*, a cura di A. Rigo, Magnano (Bi) 2001, pp. 151-174: 155-156.

[43] Gorskij – Nevostruev, *Описаніе*, II-2, pp. 105-107. I due trattati si trovano rispettivamente ai ff. 559r-548v e 585r-621v.

[44] Turilov – Bernackij, *Переводы сочинений Г[ригория] П[аламы]*, p. 27.

[45] A.E. Viktorov, *Собрание славяно-русских рукописей В. М. Ундольского. Библиографический очерк*, Moskva 1870, p. 9.

[46] Catalogo interno dattiloscritto: *Собрания Егорова Е.Е.. Ф № 98*, (1950-e гг.), p. 154. I due trattati si trovano rispettivamente ai ff. 122r-152v e 152v-191r; inoltre questo manoscritto contiene anche (ff. 192r-199r) le *Antepigraphai contro Becco*, nella traduzione del XIV secolo, di cui parleremo più sotto.

[47] *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, I, 161-175.

[48] Gorskij – Nevostruev, *Описаніе*, II-2, pp. 471-476. Il manoscritto è composto da 45 fascicoli numerati, cui è preposto un fascicolo di carta lievemente diversa, ma redatto nella stessa calligrafia e segnato come *ἀρχή*, che contiene per intero il testo di Palamas – come se questo fosse stato aggiunto in un secondo momento, ma di fatto contemporaneo alla composizione del manoscritto. M. Prochorov, *Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих»*, «Труды Отдела древнерусской литературы» 27 (1972), 329-369: 332, n. 23 propone in base alle filigrane la datazione 1370-90. Un più attento studio delle filigrane permette di precisare la datazione agli anni 1375-85: nel primo fascicolo, contenente le *Antepigraphai*, c'è solo una filigrana (ff. 2/7 e 3/6): forbice (A) uguale a Stanković, *Водени знаци хиландарских*, nn. 606 e 607 (Athos, Chilandar 404, degli anni 1375-85) e molto simile a G. Piccard, *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart*, 1-16, Stuttgart 1961-1997 (da ora in poi: Piccard, seguito dall'indicazione del volume, della sezione e del numero di fi-

landar 474[49]. Il primo codice contiene appunto il *Contro Becco* di Palamas[50] in un quaderno aggiunto all'inizio[51], mentre il resto del manoscritto contiene opere contro i Latini di Nilo Cabasilas. Il secondo codice contiene gli stessi testi (il *Contro Becco* ai ff. 1r-6r) e, dopo altri scritti sulla processione dello Spirito Santo, altre due opere di Gregorio: ff. 338r-340v l'*Esposizione della straordinaria moltitudine di empietà di Barlamm e Acindino*[52], ff. 340v-341v la *Lettera ad Anna Paleologa*[53]. Seguono poi altri testi apologetici, controversistici, canonici, omiletici e agiografici. Si tratta, come si vede, di una consistente miscellanea di uso monastico (428 ff., 290 x 210 mm), estremamente varia e complessa per contenuto. L'attribuzione al copista Jov[54] fa pensare a un'origine athonita del manoscritto. Vista la contemporaneità, la coincidenza del testo e la comunanza di una filigrana, si può presumere che anche Moskva, GIM, Sin. Sl. 383 sia un manoscritto athonita, come peraltro conferma l'iscrizione al f. 360v[55] che ne testimonia la presenza sull'Athos ancora nel XV secolo.

Difficile stabilire la priorità di un codice sull'altro, se cioè sia nata prima la collezione di testi di Palamas e Cabasilas contro i Latini e poi sia stata inserita in una miscellanea, o se la piccola collezione sia un estratto dalla miscellanea.

ligrana), 9-III-927 (Pisa, 1365); nei fascicoli successivi: arco con freccia (B) (sono presenti le due varianti della stessa filigrana), uguale a Stanković, *Водени знаци хиландарских*, nn. 823 e 826 (Athos, Chilandar 254, degli anni 1375-85), 837 e 839 (Athos, Chilandar 474, degli anni 1375-85) e a J. Prolović, *Водени знаци српских рукописа 14. века Аустријске националне библиотеке у Бечу*, «Археографски прилози» 24 (2002), pp. 47-109, qui nr. 131/11 (Wien, ÖNB, Cod. Slav. 131, degli anni 1370-80); molto simile a Piccard 9-X-1089 (Ferrara, 1373). Corno da caccia: sono presenti due filigrane di questo tipo: (C) (di cui sono presenti le due varianti): uguale a Stanković, *Водени знаци хиландарских*, nn. 691 e 693 (Athos, Chilandar 388, degli anni 1375-85) e a Piccard 7-VI-29 e 30; (D) molto simile a Piccard 7-VI-36 (Ravenna 1386).

[49] Bogdanović, *Каталог ћирилских рукописа*, p. 181. La datazione in base alle filigrane è stata precisata da Stanković, *Водени знаци хиландарских*, p. 75.

[50] Basandosi su questo codice, l'opera è stata pubblicata in *Возражения Григория Паламы на сочинение Иоанна Векка Ἐπιγραφαὶ. (По бомбициному списку XV века Синодальной библиотеки № 175, л. 1-9)*, in A. Popov, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI - XV в.)*, Moskva 1875 (ora anche London 1972), pp. 296-314. L'edizione è particolarmente preziosa, perché nel frattempo è andato perduto il bifoglio 4/5, che era invece presente quando Popov ne curò l'edizione.

[51] Lo studio paleografico di questo manoscritto resta tutto da fare. Si possono tuttavia notare almeno due scritture: una per la parte più consistente del codice (ff. 9-340, in tre varianti, forse dovute al cambio di pennino: ff. 9-52; 53-76; 77-340) e un'altra mano (molto simile, ma con un modo differente di scrivere alcune lettere come т, з, о, ц, ч) che conclude il codice (ff. 341-360) e – verosimilmente al termine del lavoro – aggiunge il primo fascicolo (ff. 1-8).

[52] *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, II, pp. 579-586.

[53] *Ibid.*, pp. 545-547.

[54] Cf. annotazione al f. 354v; lo studio sui copisti è stato condotto da L. Cernić, *О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа*, in *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*, Међународни научни скуп, 14-16 новембра 1977, Beograd 1981 (Научни скупови X; Одељење језика и књижевности 2), pp. 335-360: 353, nr. 56; L. Cernić, *Круг писара Јова*, «Археографски прилози» 12 (1990) 129-180.

[55] Riportata in Gorskij – Nevostruev, *Описаніе*, II-2, pp. 474-475.

Si può anche ipotizzare che siano nati insieme nello stesso scrittorio. Da ciascuno dei due codici derivò un gruppo di manoscritti: quello derivato da Athos, Chilandar 474 resterà in ambito slavo-meridionale, mentre l'altro si diffonderò anche in area slavo-orientale.

Attorno della fine del secolo (1395-1405[56]) si colloca il manoscritto Beograd, UB, Ćor 28[57], che contiene il *Syntagma* di Matteo Blastares, poi, tra altri scritti: ff. 268r-271r la *Professione di fede* di Palamas, ff. 313r-318r il *Contro Becco*[58], ff. 319r-321v l'*Esposizione della straordinaria moltitudine di empietà di Barlaam e Acindino*, ff. 321v-322v la *Lettera ad Anna Paleologa*. La *Professione di fede* (ff. 562v-564v) e gli altri testi più oltre nel manoscritto (rispettivamente: ff. 699r-703r; 704r-706r; 706r-707r)[59] si trovano anche in Zagreb, HAZU III.a.47[60], un'enorme raccolta (770 ff.), composta da Vladislav il Grammatico per Demetrio

[56] La datazione è stata precisata sulla base delle filigrane: Teste di unicorno (nelle due varianti) (A1) uguale a Stanković, *Водени знаци хиландарских*, nr. 255 (Athos, Chilandar 299 [che pure contiene il *Syntagma* di Matteo Blastares], degli anni 1385-95); quasi uguale a Prolović, *Водени знаци*, nr. 34/2 (Wien, ONB, Cod. Sl. 34, della fine del XIV sec.); simile a MT 5882 (Fano [B 15794], del 1384; Catania [BlA 658], del XV sec.; Spagna [BlA 659], del XV sec.); simile a Piccard watermark collection, in internet: http://www.piccard-online.de [1.6.2008] (da ora in poi: piccard-online) 124846 (Rijksarchief Arnhem HA 214, del 1386); (A2) molto simile a Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bestand J 340, piccard-online 124869 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 52 b Nr. 108, del 1408). Unicorno con le zampe anteriori (nelle due varianti, filigrana molto rara) (B1) uguale a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Рукописне књиге Манастира Високи Дечани*, nr. 127 (Beograd, NBS, Dečani 90, del 1409) (= MT 6023, datato ultimo decennio del XIV sec.; la datazione è stata corretta in base alle tavole pasquali presenti nel manoscritto); uguale a Beograd, UB 30 (fine del XIV sec.); (B 2) uguale a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Рукописне књиге Манастира Високи Дечани*, nr. 129 (Beograd, NBS, Dečani 90, del 1409) (= MT 6024, datato ultimo decennio del XIV sec.; la datazione è stata corretta in base alle tavole pasquali presenti nel manoscritto); uguale a Beograd, UB 30 (fine XIV sec.).

[57] Catalogo interno dattiloscritto *Опис рукописа Универзитетске библиотеке* – Београд, Ћор. 28; V. Ćorović, *Прилози за стару књижевност и историју*, «*Зборник за Историју Јужне Србије*» 1 (1936), pp. 77-131: 118-119; Cernić, *О атрибуцији*, p. 353, nr. 57; *Изложба Српске писане речи* (Naučni skupovi, X – Odeljenje Jezika i književnosti, 2), Beograd 1981, p. 50, nr. 155; I. Velev, *The Scripture Heritage from the Lesnovo Monastery in Macedonia*, Slovo 2007: internet: http://slovo-aso.cl.bas.bg/lesnovo.html [30.8.2010], b) Manuscripts that come from the library of the Lesnovo monastery, nr. 14. Attribuire al copista Jov la redazione del testo (Cernić, *О атрибуцији*, p. 339) sembra in realtà difficile: egli avrebbe dovuto essere attivo per un periodo di tempo molto prolungato. Forse si deve ipotizzare che si tratti di un altro Jov. Il manoscritto proviene dal monastero di Lesnovo, che era *metochion* di Chilandar (cf. V. Marković, *Православно Монаштво и манастири у средњевековној Србији*, Sremski Karlovci 1920 (la citazione è tratta dalla nuova edizione: Beograd 2002), pp. 210-211.

[58] Ai ff. 318r-319r è presente un testo sull''eresia armena'.

[59] Subito dopo il *Contro Becco*, ai ff. 703r-704r è presente, come in Beograd, UB, Ćor 28 un testo sull''eresia armena' (vedi sopra, n. 58), non segnalato dai cataloghi.

[60] V. Mošin, *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije*, I, Zagreb 1955, pp. 61-67; B. Christova, *Опис на ръкописите на Владислав Граматик*, Veliko Tărnovo 1996, pp. 25-48. Cf. anche M.N. Speranski, *Загребският ръкопис на Владислав Граматик*, «Сборник Народни умотворения, наука и книжнина» VI-VII (1900), pp. 325-338; V.S. Kiselkov, *Владислав Граматик и неговата Рилска повест*, Sofija 1947, pp. 13-22. Basandosi su questo manoscritto, K. Radčenko cura l'edizione dell'*Esposizione della straordinaria moltitudine di empietà di Barlaam e Acindino*, attribuendola genericamente all'ambiente palamita (K. Radčenko, *Къ истории философско-религиознаго движенія в Византіи и Болгаріи XIV*

Cantacuzeno nel monastero di Mateijć, nella regione di Žegligovo, nel Montenegro di Skopje[61].

Degli anni 1500-10[62] è il frammento di un manoscritto confluito poi in un convoluto, proveniente dal monastero di Krušedol, Beograd, MSPC, 140[63]: ff. 53-76: contiene il *Contro Becco* (ff. 53r-59v) seguito dall'inizio delle opere contro i Latini di Nilo Cabasilas. Trattandosi di un frammento, non possiamo sapere se conteneva anche le altre opere del nostro autore.

Appena un po' più recente è il manoscritto Beograd, NBS 43 (a. 1540)[64]. Come Beograd, UB, Ćor 28, contiene il *Syntagma* di Matteo Blastares e una raccolta di testi polemico-dogmatici, tra cui le seguenti opere di Palamas: ff. 346v-350r la *Professione di fede*, ff. 407r-414v il *Contro Becco*[65], f. 415rv l'*Esposizione della straordinaria moltitudine di empietà di Barlaam e Acindino* (acefalo, per la caduta di circa tre fogli tra f. 414 e f. 415) e f. 415v la *Lettera ad Anna Paleologa* (mutila per la perdita di almeno un foglio). Non conosciamo la provenienza di questo codice, che comunque nel XVII secolo si trovava a Novo Brdo[66].

Come per i *Trattati apodittici*, osserviamo cioè una (relativa) diffusione anche di questi testi durante il XV e XVI secolo: dai monasteri serbi dell'Athos passano all'ambiente macedone, serbo meridionale e montenegrino, forse in ragione di un utilizzo pratico nel confronto con i Latini che in quelle aree è molto più ravvicinato.

Nel XVIII secolo troviamo di nuovo il *Contro Becco* in un manoscritto composto probabilmente per uso personale dal sacerdote Gavrilo Stefanović-Venclović[67], che vivendo in Voivodina era a diretto contatto con gli occidentali. Si tratta di Beograd, Arhiv Srpske Akademije Nauka 135[68], risalente al 1734,

вѣка, in *Научно-литературный Сборник*, II, 1, L'vov 1902 (la numerazione delle pagine qui seguita è quella dell'estratto): l'edizione si trova alle pp. 4-7.

[61] Come da annotazione al f. 770r, riportata da Christova, *Опис на ръкописите*, p. 47. Cf. pure G. Dančev, *К биографии Владислава граматика*, «Études balkaniques» 6 (1970), pp. 72-91: 77; sul monastero cf. Marković, *Православно Монаштво*, pp. 42-43.

[62] Datazione stabilita da Stanković, *Рукописне књиге Музеја*, pp. 45-46.

[63] S. Petrović, *Опис рукописа манастира Крушедола*, Sremski Karlovci 1914, pp. 189-194; V. Mošin, *Izvještaj o naučnom putovaniju u Srjemsku Mitrovicu, Beograd, Peć, Dečane, Cavtat, Dubrovnik, 1953. godine, Inventar ćirilski rukopisa Muzeja Srpske pravoslavne crkve u Beogradu*, «Ljetopis» 60 (1955), pp. 218-226: 218-226.

[64] Štavljanin-Đorđević – Grozdanović-Pajić – Cernić, *Опис Ћирилских Рукописа Народне Библиотеке Србије*, I, pp. 85-90. Cf. anche S.V. Troicki, *Допунски чланци Властареве синтагме*, Beograd 1956 (Српска академија Наука, Посебна издања CCLXVIII; Одељење дручтвених наука 21), pp. 21-24. Le filigrane, studiate nel catalogo, confermano la datazione.

[65] Come nei manoscritti precedentemente descritti, si trova qui l'inizio di un testo sull'‘eresia armena' (f. 414v, mutilo, per la caduta di fogli).

[66] Come si deduce dalle annotazioni a ff. 81v e 82v.

[67] Su di lui cf. N.P. Sindik – M. Grozdanović-Pajić – K. Mano-Zisi, *Опис рукописа и старих књига Библиотеке Српске православке епархије будимске у Сентандреји*, Beograd – Novi Sad 1991 (Опис Јужнослоовенских ћирилских рукописа, III), pp. 7, come pure la bibliografia a p. 108.

[68] G. Vitković, *Прошлост, установа и споменици угарских краљевих Шајката*, «Гласник Српскога

una raccolta molto ampia di opere teologiche e polemiche e di omelie di padri della chiesa. Qui il *Contro Becco* si trova ai ff. 314r-319v[69].

Torniamo infine alla Russia del XVI secolo e a Ivan il terribile, con il quale avevamo iniziato. Nell'ottobre del 1558 lo zar, sollecitato da una lettera del 1556 con la quale il Patriarca di Alessandria Gioacchino gli chiedeva aiuti economici, invia nell'area una delegazione con i suoi doni. La guida della stessa è affidata all'arcidiacono della cattedrale di Santa Sofia di Novgorod, Gennadio[70]. Sulla via dell'Egitto però, a Costantinopoli, Gennadio muore. Da questa città, egli invia prima di morire allo zar un volume, contenente alcune opere di Gregorio Palamas contro l''eresia romana'[71]. Il catalogo Gorskij-Nevostruev[72], pur in modo dubitativo, esprime l'ipotesi che si tratti del codice Moskva, GIM, Sin. Sl. 383[73], che di fatto si conserva nella Biblioteca Sinodale (dove è confluita la biblioteca del Patriarca dopo la riforma petrina) e che corrisponde nel formato e nel contenuto al volume sopra citato.

Subito dopo questa data ne incontriamo infatti una copia russa: Moskva, GIM, Sin. Sl. 45[74], la cui datazione può essere precisata sulla base della filigrana e fatta risalire agli anni 1555-65[75].

Segue una lunga serie di copie successive, fino alla seconda metà del XVIII

ученог друштва» 67 (1887), pp. 369-377; Lj. Stojanović, *Каталог рукописа и старих штампаних књига збирка Српске краљевске Академије*, Beograd 1901, pp. 102-114.

[69] Per un'incomprensione nella lettura del protografo, attribuisce a Palamas anche l'opera successiva, che invece è una selezione delle opere di Nilo Cabasilas contro i Latini.

[70] Cf. *Хождение на Восток Василия Познякова с товарищи*, a cura di O.A. Belobrovoj, in *Библиотека литературы Древней Руси*. 10. XVI век., Sankt Peterburg 2000, pp. 48-93; 569-578: 48.

[71] Il volume passerà in seguito nella biblioteca del Patriarca e ne abbiamo testimonianza in un elenco di libri del 1631, che ne parla in questi termini: «Книга въ полдесть писменная, въ доскахъ въ кожѣ зеленой, застежки мѣдные, Государа Царя Князя Ивана Васильевича всеа Русіи, что прислалъ к нему Государю изъ Царяграда Архидіаконъ Генадей, Григорія Селунсково на Римскую Ересь, о собраніи папы Римскаго на осьмой соборъ» (*Роспись книгамъ Святѣйшаго Патріарха Филарета Никитича, учиненная по патріаршему приказу Павломъ Ивановичемъ Волынскимъ и дьякомъ Дементіемъ Образцовымъ 20 Октября 7140 года*, a cura di I.D. Běljaev, «Временникъ Императорскаго Московскаго Общества Истории и Древностей россїискихъ» 12 (1852), Смѣсь, pp. 1-9: 4-5).

[72] Gorskij – Nevostruev, *Описаніе*, II-2, p. 475. L'ipotesi è riportata anche in N.N. Zarubin, *Библиотека Ивана Грозного. Реконструкция и библиографическое описание*, a cura di A.A. Amosov, Leningrad 1982, pp. 19; 33-34.

[73] Sul quale vedi più sopra.

[74] Gorskij – Nevostruev, *Описаніе*, II-2, p. 477. Il catalogo sottolinea già l'identità di contenuto con Moskva, GIM, Sin. Sl. 383 (anche negli errori, come la collocazione anticipata del cap. 19 delle opere di Nilo). Questa è secondo i dati in mio possesso la più antica copia russa dell'opera; tuttavia nel catalogo del monastero di San Giuseppe di Volokolamsk del 1545 (prima quindi della missione di Gennadio) si incontra «Книга в десть на Латыни Григория Селунскаго, Еуфимиево писмо архиепископа Феодосиева ученика» (R.P. Dmitrievoj, *Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г.*, in *Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности*, a cura di D.S. Lichačev, Leningrad 1991, pp. 24-41: 33). Di questo manoscritto non possiedo altre notizie.

[75] Cinghiale uguale a Piccard XV/3, 109 (1555, Zbliany), riportato anche in piccard-online 85574 (*Staatsarchiv Königsberg (Pr)* HBA B 2, del 1555); uguale a Stanković, *Рукописне књиге Музеја*, nr. 67

secolo: il Moskva, GIM, Sin. Sl. 46[76], degli anni 1590-1610[77], dove – come si è visto all'inizio – compare per la prima volta il racconto dell'incontro tra lo zar Ivan il terribile e il gesuita Antonio Possevino.

Moskva, GIM, Uvarov 497[78], degli anni 1645-55[79], con una miniatura a tutta pagina (f. 13v), che raffigura Gregorio Palamas al tavolo scrittorio (ma le parole scritte nel libro corrispondono all'opera successiva di Nilo Cabasilas).

Sankt Peterburg, RNB, Solovec. 89/89[80], degli anni 1625-50[81].

Sankt Peterburg, RNB, Solovec. 87/87[82], degli anni 1663-68[83].

Moskva, RGB, F. 173/I (Biblioteka Troickoj Duchovnoj Seminarii) 80[84], del XVII secolo[85].

(Beograd, MSPC 25, degli anni 1550-60); molto simile a Grozdanović-Pajić – Stanković, *Датирање и водени знаци*, nr. 47 (Beograd, Biblioteka Srpske patriaršije, Peć 11, degli anni 1555-65).

[76] Gorskij – Nevostruev, *Описаніе*, II-2, pp. 477-481. Ma qui il capitolo 19 delle opere di Nilo è al suo posto.

[77] Filigrane: Scudo sormontato da corona, con bastone pastorale (A) del tipo di C.M. Briquet, *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dés leurs apparition vers jusqu'en 1600*, 1-4, Paris, 1907, nn. 1347-1354 (con esclusione del 1351), tutte degli anni 1585-95; del tipo di piccard-online 33564-33566, degli anni 1602-10. Aquila con giglio sul petto e contromarca VD (B): filigrana non identificata.

[78] archimandrit Leonid (L.A. Kavelin), *Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания Графа А. С. Уварова*, I, Moskva 1893, pp. 557-558. Il *Contro Bessо* è ai ff. 1r-12r.

[79] Filigrane: La follia (A) uguale a T.V. Dianova, *Филиграни XVII-XVIII вв. "Голова шута". Каталог*, Moskva 1997, nr. 21 (Efrem Sirin, *Поучения*, Moskva 1647); molto simile a Grozdanović-Pajić, *Албум водених знакова*, nr. 182 (Beograd, NBS 54, degli anni 1645-55). Giglio su uno stemma, con sopra una corona (B) del tipo di piccard-online 128240 (*Staatsarchiv Speyer* Pfalz-Zweibrücken, Kellereirechnung 1554, del 1639) ma più raffinato; Nel foglio della miniatura a tutta pagina (f. 13, foglio più pregiato): scudo ovale con grifone intorno a un palo (C): filigrana non identificata.

[80] [I.Ja. Porfir'ev – A. (A.V.) Vadkovskij – N.F. Krasnosel'cev], *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке КазанскойДуховной Академии*, II, Kazan' 1885, p. 438. Anche in questo manoscritto c'è l'annotazione che troviamo in Moskva, GIM, Sin. Sl. 46. Il *Contro Bessо* è ai ff. 2r-19v.

[81] Filigrane: Vaso con un manico, copertura a fiori, con sopra un fiore e la mezzaluna e con lettere EIR sul vaso (A) simile a T.V. Dianova, L.M. Kostjuchina, *Водяные знаки рукописей России XVII в. по материалам Отдела рукописей ГИМ*, Moskva 1980, nr. 726 (del 1642). Variante della precedente, ma più piccola e con le lettere NB e una mezzaluna sul vaso (B).

[82] [Porfir'ev – Vadkovskij – Krasnosel'cev], *Описание рукописей Соловецкого монастыря*, pp. 433-438. Anche in questo manoscritto c'è l'annotazione che troviamo in Moskva, GIM, Sin. Sl. 46. Il *Contro Bessо* è ai ff. 1r-6v.

[83] Il copista fino al secondo foglio del settimo quaderno sarebbe Sergij, che scrive nel 1663. Dopo la sua morte il suo lavoro è stato completato nel 1668 da Theodor Vasilev (annotazione nella parte interna della copertina; essa è tuttavia molto tarda). Sergij viene identificato con Sergij Šelonin, ma O.S. Sapožnikova, *Материалы к биографии книжника Серия Шелонина*, in *Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь*, a cura di S.A. Semjačko, Sankt-Peterburg 2001, pp. 179-203: 199 nega che la calligrafia del copista dei primi quaderni sia identificabile con quella – nota – di Sergij e lascia intendere che forse il manoscritto è stato iniziato per ordine di Sergij.

[84] Archimandrit Leonid (L.A. Kavelin), *Свѣдѣніе о славянскихъ рукописяхъ поступившихъ изъ книгохранилища Св. Троицкой Сергіевой Лавры в библіотеку Троицкой духовной семинаріи въ 1747 году, (нынѣ находящихся въ библіотекѣ Московской духовной академіи)*, II, Moskva 1887, pp. 166-167; T.B. Uchova, *Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой лавры и Московской духовной академии*, «Записки отдела рукописей ГБЛ» 22 (1960), p. 26, nr. 80. Il *Contro Bessо* è ai ff. 1r-8v.

[85] Non essendo consentito in questa biblioteca lo studio delle filigrane dei manoscritti, non mi è stato possibile precisare la datazione di questo e degli altri manoscritti che vi sono conservati.

Moskva, RGB, F. 173/I (Biblioteka Troickoj Duchovnoj Seminarii) 81[86], del XVII secolo.

Moskva, RGB, F. 98 (Egorov) 1055[87], del XVII secolo, contenente ai ff. 1r-5v[88] anche la Vita di Gregorio Palamas.

Kiïv, NBU imeni V. I. Vernads'kogo 299[89], del XVII secolo.

Sankt Peterburg, RNB, Solovec 88/88[90], degli anni 1700-50[91].

Moskva, RGB, F. 310 (Undol'skij) 1321[92], del XVIII secolo.

Sankt Peterburg, RNB, Solovec. 470/489[93], convoluto del XVIII secolo.

Moskva, RGB, F. 98 (Egorov) 1056[94], degli anni 1760-70[95].

Moskva, RGB, F. 98 (Egorov) 1242, del XVIII secolo, di cui si è già detto più sopra.

Già da questo semplice elenco, si può vedere come dalla biblioteca dello zar e del patriarca poi questi testi antilatini ebbero nel corso dei secoli una certa diffusione nel mondo monastico russo, giustificando così non solo la frase dello zar Ivan il terribile citata all'inizio di questo studio, ma probabilmente il protrarsi della fama di Gregorio Palamas come autore antilatino nel mondo russo[96].

[86] Archimandrit Leonid (Kavelin), *Свѣдѣніе о славянскихъ рукописяхъ*, p. 167; Uchova, *Каталог миниатюр, орнамента и гравюр*, p. 26, nr. 81. Il *Contro Becco* è ai ff. 1r-7v.

[87] Catalogo interno dattiloscritto: *Собрания Егорова Е. Е. Ф. № 98*, (1950-е гг.), p. 134. Anche in questo manoscritto c'è l'annotazione che troviamo in Moskva, GIM, Sin. Sl. 46. Il *Contro Becco* è ai ff. 7r-16v.

[88] I ff. 1-6 (tra f. 5 e f. 6 ci sono 2 ff. bianchi e anche f. 6 è bianco) sembrano un quaderno aggiunto, mentre la numerazione originale delle pagine inizia dal f. 7.

[89] N.I. Petrov, *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*, III, Moskva 1904, p. 209.

[90] [Porfir'ev – Vadkovskij – Krasnosel'cev], *Описание рукописей Соловецкого монастыря*, p. 438. Anche in questo manoscritto c'è l'annotazione che troviamo in Moskva, GIM, Sin. Sl. 46. Il *Contro Becco* è ai ff. 2r-8v.

[91] Filigrana: Corno in uno scudo, con sopra la corona e sotto le lettere WR, del tipo di Stanković, *Рукописне књиге Музеја*, nn. 142-144, datati 1720-60 (ma senza le lettere WR) o 146, con WR, ma scritte con doppio tratto (del 1774). Con le lettere a tratto unico e pendenti sotto lo scudo come nel nostro caso è piccard-online 120620 (Karlsruhe Generallandesarchiv Oberkirch Stadt – conv. 1, del 1663), ma molto più piccolo e trascurato e quindi in apparenza seriore.

[92] Catalogo interno della biblioteca: *Ундольский В.М. Собрание*, T. 3 (1950-е гг.), p. 154. Il *Contro Becco* è ai ff. 1r-10r.

[93] [I.Ja. Porfir'ev, A. (A.V.) Vadkovskij, N.F. Krasnosel'cev], *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке КазанскойДуховной Академии*, III, Kazan' 1881, pp. 745-749. Il *Contro Becco* è ai ff. ff. 49r-53r (1r-5r della numerazione originale del frammento).

[94] Catalogo interno della biblioteca: *Собрания Егорова Е. Е., Ф № 98*, (1950-е гг.), p. 134. Il *Contro Becco* è ai ff. 2r-8v.

[95] Filigrana: Scudo tondo con grifone (leone?) simile a Stanković, *Рукописне књиге Музеја*, nr. 140 (Beograd, MSPC 234, degli anni 1763-64) (altri di tipo simile citati sono degli anni 1681-99).

[96] Come si è altrove mostrato, l'unico altro testo di Gregorio Palamas noto al mondo russo fino alla comparsa della Filocalia è stata l'*Omelia per la Dormizione della Madre di Dio* (cf. M. Scarpa, *У истоков восточно-славянской рукописной традиции*). Sulle opere di Palamas nella *Filocalia* cf. A. Rigo, *Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas*, in *Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa "Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale". Bose, 20-23 settembre 1995*, a cura di A. Mainardi, Magnano (Bi) 1997, pp. 165-182; Rigo, *Nicodemo Aghiori-*

3. Conclusioni

In questo studio sono stati raccolti i dati sulla tradizione manoscritta slava delle opere contro i Latini di Gregorio Palamas conosciuti finora, arricchendoli sensibilmente sia per quanto riguarda il numero dei codici presentati, sia nella precisazione di molti elementi codicologici e di contenuto.

È stata stabilita inoltre l'origine athonita di queste traduzioni, di poco successive alla morte del Vescovo di Tessalonica (negli anni '60-70 del XIV secolo), quando appaiono in slavo prima i *Trattati apodittici sulla processione dello Spirito Santo* e il trattatello *Sull'unità e la distinzione*, poi le *Antepigraphai contro Becco*, l'*Esposizione della straordinaria moltitudine di empietà di Barlamm e Acindino* e la *Lettera ad Anna Paleologa*.

Si è poi osservata la diffusione nel XV-XVI secolo nel territorio della Macedonia, della Serbia meridionale e del Montenegro di queste opere, che appartengono a due tradizioni manoscritte separate (i *Trattati apodittici* e *Sull'unità e la distinzione* sono testimoniati dal manoscritto del traduttore e da 5 copie, le altre opere sono state trovate in 6 codici, più uno del XVIII secolo).

Uno di questi codici, contenente le *Antepigraphai contro Becco* insieme con le opere antilatine di Nilo Cabasilas, è arrivato in Russia nel XVI secolo, dove quest'opera di Palamas ebbe ampia diffusione (14 copie) fino alla fine del XVIII secolo.

Le traduzioni e poi le copie di queste opere sono evidentemente connesse alle vicende del confronto con i Latini, nelle sue diverse circostanze e aree; questo conferma la fama di Gregorio Palamas come campione antilatino, testimoniata anche da altre fonti.

ta; sulla *Filocalia slava* cf. N.N. Lisovoj, *Due epoche, due "Filocalie": Paisij Veličkovskij e Teofane il Recluso*, in *Paisij, lo starec*, 183-215. Una traduzione completa delle opere di Palamas nelle lingue slave si avrà soltanto nel XX secolo (cf. i dati bibliografici raccolti in *Исихазм: аннотированная библиография*, a cura di S.S. Choružij, Moskva 2004, pp. 378-392).

Anna-Maria Totomanova

Giulio Africano e la tradizione storiografica slava

Alcuni anni fa ho iniziato ad occuparmi di un testo cronografico poco esaminato, identificato come la versione slava della *Cronaca* di Giorgio Sincello. L'opera divenne nota alla comunità degli slavisti grazie alla copia della raccolta di V.M. Undol'skij, in cui si trova subito dopo la cronaca di Amartolo nella sua seconda redazione[1]. Che questo testo, sconosciuto al mondo scientifico di allora, assomigli alla cronaca di Giorgio Sincello, lo notò già lo stesso Undol'skij. All'identificazione definitiva del testo come la versione slava della cronaca di Giorgio Sincello contribuì V.V. Istrin, il quale ritenne che il testo slavo contenesse una redazione breve della cronaca, per quanto nelle copie greche a lui note dell'opera di Sincello non s'incontri nulla del genere[2]. A partire da un esame superficiale della lingua della copia, Istrin giunse alla conclusione che la traduzione della cronaca fosse stata realizzata nella Rus' di Kiev nel XIV sec. Il testo è conservato in cinque copie russe del XV-XVI sec. che non presentano differenze perquanto concerne il testo[3].

[1] Hr. Trendafilov, *Наблюдения върху славянския превод на хрониката на Георги Синкел*, «Palaeobulgarica» XIV (1990), 4, pp. 100-110:102.

[2] V.M. Istrin, *Из области древне-русский литературы*, «ЖМНПр», 1903, август, pp. 381-414: 401.

[3] Fino alla metà degli anni '80 del secolo scorso erano note solo quattro copie di quest'opera: due di Mosca conservate nella Biblioteca Statale Russa (Unodol'skij N. 1289 (III + 488 ff.), 1°, ff. 405r-488v ed Egorov N. 908 1º, (I + 615 ff.) ff. 497r-615r.) e due copie di san Pietroburgo conservate nella Biblioteca Nazionale Russa (Sofijski N. 1474, II + 397 ff. 4º; ff. 34r-135v e Solovecki N. 829/839, 4º, 656 l.; l. 2r-221v). Le prime due sono datate al XV e le seconde al XVI sec. (Trendafilov, *Наблюдения* p. 102; O.V. Tvorogov, *Хроника Георгия Синкелла в Древней Руси*, in *Исследования по древней и новой литературе*, Leningrad 1987, pp. 215-219: 217). La copia di Undol'skij, che è diventata la base della nostra edizione, veniva considerata tradizionalmente la più antica (A. Totomanova, *Славянската версия на хрониката на Георги Синкел. (Издание и коментар)*, Sofija 2008). Recentemente però è stata sottoposta all'attenzione della comunità scientifica un'altra copia della cronaca dalla raccolta di Egorov (Egorov 863) che risulta datata (annotazione del 1452) e relativamente più antica (T.V. Anisimova, *Хроника Георгия Амартола в древнерусских списках XIV-XV вв.* Moskva 2009, pp. 89-93). Dal punto di vista del testo, Egorov 863 non si distingue dalle altre copie di Mosca, tra le quali solamente la copia di Undol'skij contiene delle piccole deviazioni che consistono soprattutto in omissioni di testo, differenze nell'ordine delle parole e sostituzioni lessicali (N.V. Bražnikova, *Из наблюдений над списками славянского перевода Хроники Георгия Синкелла*, in *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*, Moskva 2000, pp. 106-118). La prima notizia su questo manoscritto è stata data in A. Turilov, *Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (Для сводного каталога рукописных книг хранящихся в СССР)*, Moskva 1986, p. 64, numero 133.

Per decenni l'interesse verso questa cronaca slava è stato solo episodico e nessuno dei ricercatori ha contestato l'opinione di Istrin che si tratti di una traduzione di una versione abbreviata, probabilmente la prima versione, dello stesso Sincello. In gran parte ciò è dovuto al materiale testuale limitato che lo stesso Istrin propose[4] e all'assenza di un esame e di un'edizione scientifica dell'opera stessa. In sostanza, la maggior parte degli studiosi del patrimonio cronografico slavo (M. Weingard, A. Meščerskij, O. Tvorogov, M.D. Priselkov) ripete l'opinione di Istrin circa l'origine e il contenuto della cronaca[5]. Riguardo al luogo e alla datazione della traduzione però, le opinioni dei ricercatori non convergono. M. Priselkov, come Istrin, legò la traduzione della cronaca di Sincello alla traduzione della cronaca di Amartolo, ma a differenza di Istrin ritenne che questa sia apparsa in epoca molto più precoce[6] e debba essere riportata all'attività di traduzione di Jaroslav negli anni '40 del XI sec. a Kiev. Per primo, lo scienziato bulgaro Jurdan Trifonov[7] formulò l'ipotesi che in base al contenuto e alle particolarità linguistiche la cronaca sia stata piuttosto tradotta in Bulgaria nel X-XI sec. Circa 60 anni più tardi un altro bulgaro, Hr. Trendafilov, fece notare la circostanza per la quale il racconto storico è posto tra due poli cronologici (la Creazione del mondo e la fondazione di Costantinopoli) e contiene degli episodi della storia dell'Antico Testamento e della storia di Roma, come pure della storia di altri popoli; sia il volume della cronaca, sia la scelta degli episodi evidenziano una preoccupazione di ordine ideologico: preparare la società per l'assimilazione della storia cristiana[8], cosa che di nuovo ci porta alla realtà bulgara del X-XI sec. In sostegno a questa sua tesi, Trendafilov pose l'attenzione anche su di una serie di lessemi con origini bulgare dimostrate.

In questa breve esposizione cercherò di tracciare le conclusioni che derivano dall'edizione e dallo studio di quest'opera. Possiamo affermare con certezza che la cronaca slava non è una versione abbreviata della *Cronaca di Giorgio Sincello*, ma una compilazione cronografica degli eventi dalla Creazione del mondo alla fondazione di Costantinopoli.

La prima parte, che comprende circa due terzi dell'intero testo dell'opera (ff. 405r l. 1-458v l. 15 in Und. 1289), contiene un estratto dalla cronaca di Giulio

[4] Tale circostanza è segnalata anche da Trendafilov, *Наблюдения*, p. 101.

[5] Vedi M. Weingart, *Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. Přehled a rozbor filologický*, Část 1, Bratislava 1922, pp. 52-55; N.A. Meščerskij, *Источники и состав древней славяно-русской письменности IX-XV вв.*, Leningrad 1978, pp. 85-87; O.V. Tvorogov, *Древнерусские хронографы*, Leningrad 1975, p. 9; Id., *Хроника Георгия Синкелла*; M.D. Priselkov, *История русского летописания XI-XV вв.*, Sankt-Peterburg 1996, p. 65. Per una presentazione sintentica della storia delle ricerche sul testo slavo vedi anche Trendafilov, *Наблюдения*, pp. 101-102.

[6] Priselkov, *История*, p. 65.

[7] Ju. Trifonov, *Византийските хроники въ църковнославянската книжнина*, «Известия на Историческото дружество в София», VI (1924), pp. 163-181: 169-170.

[8] Trendafilov, *Наблюдения*, p. 104.

Africano sugli anni dalla Creazione del mondo alla Risurrezione di Gesù. L'identificazione di Africano come autore di questa parte della compilazione cronografica è stata condotta sulla base di prove di diverso tipo, che possono essere sintetizzate nel modo seguente:

Il testo in questa parte si basa interamente sulla concezione cronologica e cristologica di Africano, che interpreta la storia mondiale dalla Creazione alla Risurrezione di Gesù come opera della Provvidenza divina in sei giorni (millenni). Questa interpretazione cronologica della storia mondiale è diversa dalla concezione di Sincello, presentata nella seconda parte.

a) Il racconto fino alla Risurrezione di Cristo, che comprende la storia dell'Antico Testamento e parte della storia dell'Antica Roma, della Persia e del mondo ellenistico, è costruito su 23 riflessioni cronologiche, ciascuna delle quali contiene le date ed i calcoli di Africano, e parte delle cronologie combaciano con i frammenti di Africano conservati[9]. Le riflessioni cronologiche costituiscono lo scheletro dell'esposto nella prima parte e la loro frequenza è molto più alta rispetto alla frequenza con cui incontriamo le cronologie nella seconda parte (vd. tav. 1).

Tav. 1

1.	f. 406r ll. 18-20 Cronologia da Adamo fino ad Enos	435 anni
2.	f. 406v ll. 24-25 Cronologia del diluvio universale	2262
3.	f. 407v ll.1-6 Cronologia della migrazione di Abramo	3277 Abramo ha 75 anni All'età di 100 anni genera Isacco Isacco ha 60 anni – Giacobbe/Israele Giacobbe/Israele entra in Egitto a 130 anni In totale 215 anni prima dell'ingresso di Giacobbe in Egitto Giacobbe in Egitto e dopo 70 anni morte di Giuseppe
4.	f. 411r ll. 6-14 Cronologia della morte di Giuseppe	3563

[9] I frammenti sono stati identificati sulla base dell'edizione di M.J. Ruth, *Julii Africani. Emmauntis, seu Nicopolis, apud Palaestinam episcopi, qui post initia saeculi tertii scripsit, reliquiae*, in *Reliquae Sacrae*, II, Oxford 1846, pp. 225-309, perché la nuova edizione dei frammenti di Africano è uscita pochi mesi prima del mio libro.

5.	ff. 412v l. 21-413r l. 16 Cronologia dell'Esodo e 430 anni di schiavitù in Egitto	3707 Mosè ha 80 anni
6.	f. 416v ll. 5-8 Cronologia della morte di Mosè	3747 L'Esodo dura 40 anni
7.	f. 417v ll. 20-23 Cronologia della morte di Giosuè	3772 Giosuè ha 25 anni
8.	f. 420v ll. 12-18 Cronologia degli anni dei giudici	4292 490 per i giudici e 30 per gli anziani
9.	f. 421r ll. 7-11 Cronologia di Eli, Samuele e Saul	90 (20 di Eli e 70 di Saul e Samuele)
10.	f. 423v ll. 8-16 Cronologia degli anni di Saul	20 assieme a Samuele
11.	f. 428r ll. 5-7 Cronologia della separazione delle 10 tribù e dell'inizio del regno di Samaria	4468
12.	f. 435r ll. 11-15 Cronologia della caduta del regno di Samaria	4750 dura 283 anni
13.	ff. 437v l. 25-438r l. 7 Cronologia della caduta del regno di Giuda e dell'inizio della cattività (esilio) babilonese	4872 122 dopo la caduta del regno di Samaria
14.	f. 440r l. 26-440v l. 3 Cronologia della fine della cattività (esilio) babilonese	4942 70 anni di esilio
15.	ff. 440v l. 21-441r l. 2 Cronologia della ricostruzione del tempio	46 anni
16.	f. 441r ll. 2-6 Cronologia di Ciro e del regno persiano	4942 olimpiade 55.1
17.	f. 442r ll. 15-18 Cronologia del periodo dei Re di Roma	5000 olimpiade 69
18.	f. 443v ll. 10-19 Cronologia della caduta del regno persiano	5172 230 anni
20.	ff. 443v l. 19-444r l. 7 Cronologia del regno macedone e di Antiochia	+ 282 = 5454 Cesare imperatore + 300 = 5472 la morte di Cleopatra + 264 = 5436 la conquista di Antiochia olimpiade 151 – l'inzio dei Maccabei
21.	ff. 448v. l. 27-449r l. 10 Cronologia degli anni dei Maccabei	5375 La morte di Simone Olimpiade 163

22.	ff. 452v l. 25-453r l. 2 Cronologia dell'inizio dell'età imperiale a Roma e della cronologia di Antiochia	5454 olimpiade 183.2
23.	f. 457r ll. 2-9 Cronologia dell'inizio della profezia di Daniele	4942 + 115 = 5057 olimpiade 83.3
24.	ff. 457v l. 25-458v l. 15 Cronologia generale dalla Creazione del mondo fino alla Risurrezione di Cristo	5531 Risurrezione di Gesù olimpiade 202.2

b) Tutte le date della prima parte della cronaca sono le stesse della cronologia di Africano. Fa eccezione la data del Diluvio Universale che è stata corretta più tardi, ma tale correzione è meccanica e non concorda con il resto dei calcoli, basati su di essa (vd. tav. 2).

Tav. 2

прѣимьнаа лѣта (Gli anni secondo la linea genealogica: vale l'età del padre alla nascita del primogenito)	отъ адама до еноса da Adamo fino ad Enos	435	
	потопъ Diluvio universale	2262	
	обѣтъ авраамль Migrazione di Abramo	3277	
	съмрьтъ иосифова La morte di Giuseppe	3563	
	исходъ Esodo	3707	
	съмрьтъ моисѣа Morte di Mosè	3747	
воеводами (Gli anni secondo i sovrani)	съмрьтъ иисуса Morte di Giosuè	3772	
	старьци Gli anziani	+ 30	
	сѫдиѫ I giudici	420	4292
	бестарѣишиньство Anarchia	40	
	миръ Pace	30	

воеводами (Gli anni secondo i sovrani)	иереи и сѫдиѫ Sacerdoti e giudici	90	4372
	царьствия I re	490	4872
	плѣнъ Esilio	70	4942
	прьское ц҃рство Il regno persiano	230	5172
	македони I macedoni	300	5472
	въскрьсение х҃во Risurrezione di Cristo	+59	5531

c) Insieme a questo schema cronologico principale nella prima parte della cronaca, esiste un altro asse cronologico che presenta le date secondo le olimpiadi. L'anno della prima olimpiade coincide con il primo anno del regno di Acaz, il che corrisponde alla concezione cronologica di Africano (vd. tav. 1a).

Tav. 1a. Eventi datati secondo le Olimpiadi

Olimpiade	Evento	Anno
1.1	Primo anno di Acaz	4726
2.1	Nascono Romolo e Remo	
3		
4		
5.1	Ezechia	
6	Fondazione di Roma	
7	Caduta del regno di Samaria	4750
8	Ezechia circonda Gerusalemme di mura	
9		
10	La sibilla Eritrea	
11		
12.1	Morte di Ezechia; Manasse sale al trono	

13		
14		
15		
16	Morte di Romolo; Numa Pompilio sale al trono	
17	Gige uccide Candaule	
24	Il faraone Necao (Neko) in Egitto	
25.3	Morte di Manasse; Amon	
26	Giosia sale al trono e regna per 31 anni	
28	La sibilla Samia – Irofila	
30		
31	Pasqua celebrata durante il sacerdozio di ’ Hilkiah	
34	Giosia viene ucciso; Ioacaz (Jehoahaz) e dopo di lui Ioiachim (Jehoiakin).	
35	Anco Marzio a Roma per 23 anni. Nabucodondosor conquista il regno di Giuda	
37.1	Morte di Ioachim; Ieconia; Sedecia Esilio Babilonese	4872 (145 anni dopo la prima olimpiade)
38	Salvezza della gente di Anania dalla fornace di Nabucodonosor Susanna e gli anziani	
39	Sedecia si sottrae alla sovranità di Nabucodonosor	
40	Geremia fatto prigioniero	
46	Morte di Nabucodonosor. Evil Merodac Epimenide di Creta e Solone d’ Atene	
47	Anacarsi di Scizia	
48.2	I primi *giochi istmici*	
49	Morte di Merodac; Baltassar	
50	La profezia di Baltassar	

51	Ester	
52	Aman	
54.4	Fine dell'esilio Ciro	4942
55.1	Costruzione del secondo tempio – inizio	
58	Ciro fa prigioniero Creso	
61	Tarquinio il Superbo Ciro muore in battaglia Cambise sale al trono = Nabucodonosor II Fondazione della Dicearchia	
63	Cambise-Nabucodonosor e Oloferne e Giuditta	
64	Morte di Cambise-Nabucodonosor	
65	Dario, figlio di Istaspe per 36 anni	
66	Il secondo tempio	
67	Armodio, Aristogitone e Elena	
69	Fine dell'età regia di Roma	5 000
73	L'Egitto si sottrae alla sovranità di Dario	
74	Serse sale al potere	
75	Battaglie delle Termopili e di Salamina	
76	Battaglie di Platea e Mikale	
77	Fine della guerra persiana, Artaserse	
80	Ezdra	
83 83.3	Neemia Inizio delle 70 settimane di Daniele	5 057
87	Guerra del Peloponneso	
89	Morte di Artaserse; Serse II; Sogdiano e Dario Noto	
92	L'Egitto si sottrae alla sovranità dei Persiani	
93	Polidamante di Scotusa vince il pancrazio Artaserse II Mnemone (Serse)	
94	Ciro ucciso da Artaserse Fine del regime dei tiranni nella città di Atene	
95	Socrate condannato a morte	

100	La città di Elice affonda dopo un terremoto	
104	Morte di Artaserse; Dario Oco sale al potere e trasferisce gli ebrei nella regione del Mar Caspio	
107	Oco conquista l'Egitto	
110 110.3	Morte di Oco; Arse (Artaserse IV) Filippo II il Macedone ucciso Alessandro Magno	
112.2	Fine del regno di Persia = anno 6 di Alessandro 112.3 inizio del potere ellenistico	5 172
113	Alessandro distrugge Sogdiana e marcia in India; fuga di Arpalo	
114	Morte di Alessandro; giungono al potere: suo fratello Filippo in Macedonia Antigono in Siria Tolomeo in Egitto	
117	Seleuco I Nicatore conquista Babilonia	
119.4	Seleuco costruisce Antiochia, Laodicea ed Edessa	
120	Morte di Antigono; Demetrio sale al trono	
124	Demetrio si arrende a Seleuco Morte di Tolomeo Lago; Tolomeo Filadelfo (37 anni Morte di Seleuco (32/3); Antioco Sotere – suo figlio (19)	
127	Nomisma d'argento a Roma	
129	Morte di Antioco Sotere; Antioco Teo (15 anni)	
130	Erasistrato il medico	
133	Arsace I di Partia libera i Persiani da Antioco (2 anni); sale al trono Tiridate di Partia (37 anni) Morte di Tolomeo Filadelfo; sale al trono Tolomeo Evergete (25 anni)	
138	Morte di Antioco; Seleucio Cerauno (4 anni)	
139	Antioco il Grande – fratello di Seleuco (36) Morte di Tolomeo Evergete; Tolomeo Filopatore (17 anni)	
140		

141	Conquista di Siracusa da parte dei Romani e Morte di Archimede	
143	Morte di Tolomeo Filopatore; Tolomeo Epifane (24)	
144	Antioco il Grande conquista le città dei giudei	
147	Antioco il Grande diventa tributario dei Romani dopo la sconfitta alle Termopili	
148	Morte di Antioco il Grande; Seleuco Filopatore (12 anni)	
149	Morte di Tolomeo Epifane; Tolomeo Filometore, scambiato per Filopatore (11 anni)	
151	Antioco Epifane, figlio di Antioco il Grande e fratello di Seleuco (12 anni) Inizio dei Maccabei	
152	Il tempio di Garizim viene profanato Mattatia e suoi figli Morte di Tolomeo Filometore; sale al potere suo fratello Tolomeo Evergete Fiscone (23 anni)	
153	Generale Lisia; Gorgia e Nicanore in guerra con Giuda Maccabeo	
154	Morte di Antioco Epifane; Antioco Eupatore; Antioco Eupatore spodestato da Filippo (1 anno e 8 mesi); Demetrio Sotere (11 anni) Generale Nicànore ucciso	
156	Demetrio Sotere invia Alcimo e Bàcchide in Giudea e Giuda Maccabeo muore in battaglia; Giònata conduce la rivolta	
157	Alessandro Bala depone Demetrio e sale al trono per 9 anni	
158	Tolomeo Filopatore muore e Tolomeo Evergete Fiscone regna in Egitto per 27 anni Scipione Africano distrugge Cartagena Alessandro Bala si imparenta con Tolomeo	
159	Demetrio II Nicatore sconfigge Alessandro Bala e giunge al potere	

160	I soldati abbandonano Demetrio; Trifone combatte contro di lui	
161	Trifone uccide Antioco, il figlio di Alessandro; Antioco Sidete sale al trono (6 anni) Trifone muore	
162	Antioco in guerra contro Simone il Maccabeo e i suoi figli; Tolomeo Fiscone cacciato via dall'Egitto	
	Morte di Simone e dei suoi figli	5 375
163	Fine dei Maccabei Anno 201 del potere macedone Uccisione di Antioco Sidete; suo fratello sale al trono (2 anni) Tolomeo Fiscone di nuovo cacciato via dall'Egitto Appare l'isola di Iera Antioco Gripo sale al trono per la prima volta (12 anni)	5 375 5 373
164	Antioco Gripo cattura Alessandro Zabina Tolomeo Fiscone sale al trono per la terza volta (4 anni)	
165	Morte di Tolomeo Fiscone; sale al trono Tolomeo Latiro (16)	
166	Tolomeo caccia via Antioco Gripo e regna al suo posto 3 anni	
167	Antioco Gripo riconquista il potere e regna per la seconda volta 14 anni	
169	Morte di Tolomeo; sua moglie Cleopatra Selene giunge al potere e depone i suoi figli	
170	Conquiste di Ianneo in Palestina Antioco Ciziceno depone Antioco Gripo per 3 anni	
171	Seleuco, il figlio di Gripo, caccia Ciziceno e sale al trono	
172	Seleuco bruciato vivo da Ciziceno	
173	Alessandro avvelena sua madre Cleopatra e viene cacciato via dal popolo; Tolomeo, suo fratello, ritorna e regna altri 3 anni	

174	Ianneo assedia Samaria Morte di Tolomeo Latiro; sale al trono per 15 giorni Tolomeo XI Alessandro II Tolomeo XII Neo Dioniso (Aulete) (25 anni) Tigrane Armeno (14 anni)	
177	Marcio Re entra in Siria Alessandro Ianneo muore e nomina sua moglie Alessandra Salome come suo successore (8 anni)	
179	Antiochia conquistata dai Romani Alessandra muore; guerra civile tra i suoi figli Ircano e Aristobulo	
180		
181		
182	Tolomeo XII muore; sale al potere Cleopatra (22 anni)	
183.3	Giulio Cesare nominato *dictator* di Roma	5 454
184	Morte di Giulio Cesare	
185	Cleopatra uccide il fratello	
187 187.4	Ottaviano in Guerra con Pompeo Fine del regno macedone	5 472
189	Introduzione dell'anno bisestile	
190		
191		
192		
193		
194	Erode uccide Ircano Natale di Cristo	
196	Erode il Grande muore; Erode Agrippa	
197		
198.2 198.3	Ottaviano Augusto muore a Nola Tiberio	
199		
200		
201	Giovanni Battista annunzia l'avvento di Gesù	
202.2	Passione, morte e risurrezione di Gesù	5 531

d) L'interpretazione cronologica della profezia di Daniele sulle sette settimane è ugualmente ripresa da Africano e la differenza tra i 475 anni solari dall'inizio della profezia (sotto Neemia, cioè il ventesimo anno di Artaserse) fino alla Risurrezione di Gesù e gli anni 490 della profezia si giustifica in virtù della differenza tra il calendario solare e lunare.

Alla cronografia di Africano conducono anche le descrizioni dei singoli periodi della storia mondiale fino alla Risurrezione di Gesù:

a) Di Africano è l'elenco dei giudici d'Israele e la durata del loro governo (490 anni) (vd. tav. 3).

Secondo la nostra versione l'elenco dei giudici è così composto:

Tav. 3. I giudici

Cusan-Risataim	8
Otniel	40
Eud	80
Eglon	18
Iabin	20
Debora	40
I madianiti	7
Gedeone/ Ierub-Baal	40
Abimelech	3
I moabiti	18
Tola	22 (23)
(Iair)	
Iefte	6
Ibsan	7
Elon (Малаон)	10
Abdon	20
I gentili	40
Sansone	20
Samgar	1

Se sommiamo gli anni del loro governo meno gli anni di Iair, che nel nostro testo manca, otterremo esattamente 400 anni, che insieme ai quarant'anni di anarchia ed i trent'anni successivi di pace fanno 470 anni. Siccome Africano afferma che gli anni dei giudici, dell'anarchia e della pace sono in totale 490, l'omesso Iair dovrebbe essere stato giudice per 20 anni, come dice Sincello. Se gli anni di Tola sono 23 come supponiamo, per Iair restano soltanto 19 anni. Questo elenco dei giudici è diverso da quello di Sincello, ma coincide con quello riportato da Gelzer che ricostruisce la lista di Africano sulla base delle

cronache medievali[10] e può fare luce supplementare sul testo originale di Africano.

b) L'elenco dei re di Giuda e d'Israele ed i periodi del loro regno concordano anch'essi con Africano (vd. tavv. 4 e 5):

Tav. 4. I re di Giuda

Roboamo	17
Abia	3
Asa	40
Giosafat	25
Ioram	8
Acazia	1
Atalia	8
Ioas	40
Amazia	29
Ozia	72
Iotam	16
Acaz	16
Ezechia	8
Totale	*283*

Tav. 5. I re d'Israele

Geroboamo	22
Nadab	
Baasha	24
Ela	2
Zimri	7 giorni
Omri	20
Acab	22
Acazia	2
Ioram	29
Iehu	28
Ioacaz	17
Ioas	19
Geroboamo II	41
Zaccaria	9 mesi
Sallum	1 mese
Menahem	10
Pekahia (Факия)	2
Peka	20
Osea	9

[10] H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, I, Leipzig 1880, rpr. New York, 1997, p. 90.

La somma totale è di 267 anni, 10 mesi e sette giorni, esclusi gli anni di Nadab, che semplicemente mancano nel nostro testo, ma la maggior parte dei cronisti bizantini gli attribuiscono due anni[11]. Se accettiamo questa cifra come giusta, gli anni dei re di Israele risultano essere circa 270. La differenza tra questa somma ed i 283 anni prima della caduta del regno di Israele è dovuta al fatto che tra il regno di Geroboamo II e Zaccaria e quello di Peka e Osea ci furono degli interregni, che non sono menzionati nelle nostra cronaca[12].

c) L'elenco dei re di Persia e la durata del loro regno (230 anni). Qui tipico di Africano è l'identificazione di Cambise con Nabucodonosor II (vd. tav. 6).

Tav. 6. I re di Persia

Ciro	31
Cambise	9
Due fratelli maghi	7 mesi
Artabano	7 mesi
Dario figlio di Istaspe	36
Serse	20
Artaserse Longimano	41
Serse II	2 mesi
Sogdiano	7 mesi
Dario Noto	19
Serse III (Ciro)	42
Oco (Artaserse)	22
Arse	4
Dario	6
Totale	*232 anni, 11 mesi*

230 anni esatti è la somma totale degli anni del regno dei sovrani che governarono per più di 1 anno. L'ordine dei re di Persia coincide con quello di Africano, ricostruito da Gelzer. L'unica discrepanza riguarda gli anni di regno di Ciro e Cambise, che dalle sue fonti risultano essere rispettivamente 30 e 8[13]. La cronologia qui riportata del regno persiano concorda con la concezione di Africano che l'anno 115 del potere persiano coincida con l'anno 20 del regno di Artaserse I, quando egli consentì la ricostruzione di Gerusalemme (f. 452a 2-9), se contiamo soltanto gli anni dei re che governarono per più di un anno (31 + 9 + 36 + 20 + 20).

[11] Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, p. 99.

[12] In archimandrit Nikifor, *Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Труд и издание архимандрита Никифора*, Moskva 1891, p. 291 i periodi di interregno sono definiti rispettivamente come 12 e 8 oppure 9 anni, il che non combacia con il nostro testo.

[13] Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, pp. 103-104.

d) L'elenco dei re macedoni – da Alessandro Magno a Cleopatra – e la durata del loro potere (300 anni) pure coincide con la presentazione di Africano (vd. tav. 7).

L'elenco dei Tolomei e gli anni del loro regno secondo la nostra cronaca si presenta così:

Tav. 7. I Tolomei

Tolomeo Lago	114	(40)
Tolomeo Filadelfo	124	37
Tolomeo Evergete	133	25
Tolomeo Filopatore	139	17
Tolomeo Epifane	143	24
TolomeoFilometore	149	11
Tolomeo Evergete Fiscone	152	23
Tolomeo Filopatore II 158		
Tolomeo Evergete Fiscone	158	27
Tolomeo Evergete Fiscone	164	4
Tolomeo Latiro	165	16
Tolomeo Alessandro I	169	
Tolomeo Alessandro II	173	15 giorni
Tolomeo Latiro	173	3
Tolomeo Neo Dioniso	174	25
Cleopatra	182	22

e) Di Africano è anche l'elenco dei Seleucidi (vd. tav. 8).

Secondo la nostra cronaca l'ordine dei re seleucidi è il seguente:

Tav. 8. I Seleucidi

Seleuco	114	32 (33)
Antioco Sotere	124	19
Antioco Teo	129	15
–		
Seleuco Cerauno	(138)	4
Antioco il Grande	139	36
Seleuco Filopatore	148	12
Antioco Epifane	151	12
Antioco Eupatore		
Demetrio Sotere	154	11
Alessandro Bala	157	9
Demetrio II Nicatore	159	
Diodoto Trifone	161	
Antioco Sidete	161	6

Demetrio II Nicatore	163	2
Alessandro Zabina		7
Antioco Gripo	167	14
Antioco Ciziceno	171	3
Seleuco	171	
Guerre civili	172	
Tigrane Armeno	177	14
Antioco Dioniso	177	
Siria conquistata da Roma	179	

f) Alla cronografia di Africano rimanda anche l'elenco dei sette leggendari re di Roma e della durata del loro regno (240 anni) (vd. tav. 9).

Tav. 9. I sette re di Roma

Romolo	38	6 olimpiade
Numa	42	16 olimpiade
Tullo Ostilio	33	26 olimpiade)
Anco Marzio	23	34 olimpiade
Tarquinio Prisco	36	42 olimpiade
Servio Tullio	44	50 olimpiade
Tarquinio il Superbo	24	61 olimpiade
Totale	*240*	

g) La descrizione degli eventi meravigliosi che accompagnano la morte e la Risurrezione di Gesù combacia con uno dei frammenti più famosi di Africano.

La nostra cronaca contiene alcuni episodi narrativi biblici importanti che mancano del tutto nella Cronaca di Sincello:

a) La storia dalla Creazione del mondo fino al Diluvio.
b) L'intero racconto sul libro di Ruth con la genealogia di Davide, l'intero racconto su Samuele, Saul e Davide (secondo i libri biblici di Samuele e dei Re).
c) Parte della storia di Solomone.
d) Parte della storia di Sansone.
e) Parte della storia di Giacobbe e Giuseppe.

Le corrispondenze tra la prima parte della cronaca ed il testo di Sincello sono dovute alla stessa tematica e al ricorso alle medesime fonti:

a) Le corrispondenze sono complete, laddove si tratta di un excerpto di Africano nel testo di Sincello, e parziali, quando quest'ultimo usa una fonte comune per entrambi – molto spesso gli scritti di Giuseppe Flavio.
b) In una serie di casi (in particolare dopo l'introduzione della datazione

supplementare secondo le olimpiadi) il nostro testo non corrisponde alla versione di Sincello, ma a quella di Eusebio di Cesarea (soprattutto al *Chronicon* tradotto da San Girolamo) e qui il legame tra il testo slavo e la cronaca di Sincello è più complicato, perché il *Chronicon* di Eusebio riflette in modo abbastanza esatto il testo di Africano e Sincello molto spesso raccoglie tali informazioni nella sua rubrica Σποράδην ove esse sono fuori dalla linea del racconto principale.

La seconda parte della cronaca slava – dalla Risurrezione di Gesù alla fondazione di Costantinopoli – contiene un estratto della Cronaca di Sincello per gli anni del governo di Diocleziano (ff. 458v l. 15-482v l. 19 in Und. 1289), completata con alcuni fogli della cronaca di Teofane il Confessore (ff. 482v l. 20-488v l. 20)[14].

L'unione tra le due parti della cronaca – prima e dopo la Risurrezione di Gesù – è piuttosto meccanica e le tracce di un intervento del redattore greco si concentrano soprattutto nella presentazione uniforme del materiale nella parte di Sincello e Teofane il Confessore. L'unica traccia rilevante di redazione è la correzione della data del Diluvio Universale – 2262 secondo Africano, 2242 secondo Sincello – ma ciò evidentemente è stato fatto secondo la somma degli anni dei patriarchi biblici nei *Settanta* e non per rendere omogenee le due parti, e non ha influenzato le cronologie collegate alla data di Africano.

Secondo Gelzer, un estratto dalla Cronografia di Giulio Africano, priva della storia di tutti i popoli antichi (tranne i Giudei) prima delle olimpiadi, è stato probabilmente prodotto in terra greca ed all'inizio del secolo nono è servito come base per la compilazione cronografica che è stata usata dai cronisti greci più famosi, come Giorgio Amartolo, Leone il Grammatico e Cedreno[15]. Per ora siamo più propensi a credere che la cronaca slava non sia stata creata in terra bulgara, ma traduca proprio questa ipotetica compilazione bizantina. Essa può essere stata compilata solo dopo l'anno 816, quando Teofane porta a termine la propria continuazione della cronaca di Sincello.

L'analisi linguistica dimostra che la traduzione slava della cronaca è stata fatta in epoca bulgara antica, probabilmente nel primo trentennio del X secolo. A sostegno di ciò parlano le seguenti particolarità:

1) Le tracce dell'uso dell'alfabeto glagolitico, che indicano che la traduzione slava è stata fatta in un tempo quando il primo alfabeto slavo veniva usato in modo attivo.

[14] Il testo greco usato per il confronto proviene da Georgii Syncelli *Ecloga Chronographica*, a cura di A. Mosshammer, Leipzig 1984 e Theophanes (Confessor), *Cronographia*, 1-2, a cura di C. de Boor, Leipzig 1883-1885 (ristampa Hildesheim 1963)

[15] Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, p. 297.

2) L'uso antico del segno di *ižica* ("y" greca) come segno di vocale labiale posteriore.

3) La presenza di errori nella comprensione della struttura linguistica del testo greco che sono tipici delle traduzioni bibliche più antiche.

4) Le forme antiche per l'aoristo secondo sigmatico dei verbi della prima coniugazione con radice di consonante liquida, caratteristici anche per le prime copie russe degli originali antico-bulgari.

5) Il modo di trascrizione dei nomi greci o stranieri attraverso il greco che mostra delle deviazioni rilevanti rispetto al quadro a noi noto dai testi classici antico-bulgari.

6) Il lessico antico e poco frequente, che mostra coincidenze con il lessico delle opere del corpo classico antico-bulgaro, con le copie russe antiche di originali antico-bulgari e con la lingua di Giovanni l'Esarca.

Il motivo principale di una traduzione così precoce limitata a quel determinato periodo cronografico si può individuare nel suo orientamento ideale. Nella prima letteratura slava non esiste un altro testo che trasmetta in un modo così sintetico e nello stesso tempo esauriente l'intera storia dell'Antico Testamento. Per un popolo appena evangelizzato, che dopo l'arrivo dei discepoli di Cirillo e Metodio in Bulgaria nel 886 aveva appena iniziato a dotarsi di libri liturgici, un'opera del genere doveva essere di estrema importanza. In gran parte, la traduzione della cronaca era destinata a compensare l'assenza di una completa traduzione dei libri biblici. La concezione cronologica di Africano inoltre, sulla quale è costruita la prima parte della cronaca (dalla Creazione alla Risurrezione di Gesù), evidentemente introduceva un ордин tra i diversi sistemi bizantino e bulgaro. Perciò la traduzione perseguiva soprattutto fini pragmatici e con ciò si distingue dalle traduzioni delle opere enciclopediche del Secolo d'Oro. Allo stesso tempo la cronaca dà anche un buon numero di informazioni sulla storia del mondo ellenistico e dell'Antica Roma dall'inizio delle olimpiadi in poi, cosa che evidentemente faceva parte della preparazione del Bizantino colto. Grazie alla traduzione della cronaca, i Bulgari si sono dotati di un'intera storia del Cristianesimo, dalla Creazione del mondо fino alla fondazione di Costantinopoli, raccontata in una forma comprensibile, accessibile e molto concisa. L'inizio leggendario-fiabesco del racconto è sintetizzato in modo meraviglioso nel titolo della cronaca stessa: **НЯ(У)ЯЛО БѢГѢСЛОВЛЄН(НІ) Н (Ѿ) ДѢЛЄ(Х) Б(Ж)НН(Х) Н Ѿ УЮДЄСТѢ(Х)**| ѥ҆го ꙗ҆же сътво́рн и҆спе́рва. и҆ лѣ́томъ ᲂу҆каꙁанїе по рѧдꙋ. ѡ| царе́хъ н пр҃рцѣ до х҃а ѡ҆ а҆пⷭ҇лѣ н мч҃нцѣ. и҆ ст҃лѣ. (*Inizio delle teologie e delle opere del Signore e dei miracoli che fece all'inizio; e cronologie esatte; e dei re e dei profeti prima del Cristo e degli apostoli e dei martiri e degli uomini della fede*). Inoltre la cronaca era adatta per un popolo neobattezzato, che non possedeva una storia scritta propria. La traduzione del testo di Africano s'introduce in modo del tutto natu-

rale in quella parte della produzione letteraria del centro letterario di Preslav, evidentemente influenzato dall'autorità del patriarca Fozio e dalla sua *Bibliotheca*, contenente commenti su 279 libri. Di recente il ricercatore bulgaro Hr. Trendafilov ha elencato un totale di 12 traduzioni, tra cui l'*Esamerone* di Basilio Magno tradotto da Giovanni l'Esarca, la *Storia della Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio, i discorsi di Crisostomo raccolti nello *Zlatostruj di re Simeone*, la *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste, che erano presenti nella *Bibliotheca* di Fozio[16]. E Fozio non solo partecipò in modo attivo alla cristianizzazione della Bulgaria, ma fu anche maestro spirituale ed intellettuale, probabilmente anche precettore[17] del futuro re bulgaro Simeone. Probabilmente perciò non è casuale che la composizione dell'*Izbornik* (miscellanea) di Simeone del 1073 includa opere delle quali si interessava lo stesso Fozio[18]. Il patriarca bizantino aveva una grande considerazione per la cronografia di Africano e sottolinea che questa, per quanto concisa, non omette nulla di importante, anche se descrive in maniera un po' veloce (ἐπιροχάδην) gli eventi da Cristo in poi, fino al regno dell'imperatore romano Macrino[19]. Ciò forse spiega perché i letterati slavi abbiano scelto per la traduzione la cronaca di Africano, e si siano orientati verso una versione nella quale la seconda parte descrive in maniera molto dettagliata la storia del Cristianesimo fino alla convocazione del Concilio ecumenico di Nicea e la fondazione di Costantinopoli nel ventesimo anno del governo di Costantino il Grande. Questo naturalmente lascia spazio all'ipotesi che la compilazione stessa possa essere stata eseguita in terra slava, ma finché non sarà esclusa definitivamente la possibilità dell'esistenza di una compilazione greca analoga, la cosa rimane solo nella sfera delle supposizioni.

Non è casuale che questa antica traduzione di Preslav compaia in terra russa nel XV secolo, perché questo è il periodo della formazione dell'ideale imperiale russo e della concezione di Mosca come terza Roma. Inoltre tutte le copie finora note della cronaca sono accompagnate dalla traduzione della cronaca di Giorgio Amartolo. Le due copie di Mosca (Und. 1289 ed Egorov 908) sono incluse nelle raccolte cronografiche dopo un vasto estratto tratto dalla cronaca di Amartolo e nelle due copie di San Pietroburgo (Sof. N. 1474 e Sol. N 829/839) la storia

[16] Hr. Trendafilov, *Младостта на цар Симеон*, Sofija 2010, pp. 21-27.

[17] V.N. Zlatarski, *История на българската държава през средните векове*, I, *Първо българско царство*, 2. *От славянизацията на държавата до падането на Първото българско царство*, Sofija 1971, pp. 280-282.

[18] P. Yaneva, *Библиотеката на патриарх Фотий и Симеоновият сборник*. – In: *Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните славяни*, Sofija 1993, pp. 28-32.

[19] La traduzione esatta inglese dice: «Read the *History* of Africanus, who was also the author of the *Cesti* in fourteen books. Although his style is concise, he omits nothing worthy of record. He begins with the Mosaic cosmogony and goes down to the coming of Christ. He also gives a cursory account of events from that time to the reign of Macrinus, at which date, as he tell us, the *Chronicle* was finished, that is, in the 5723rd year of the world. The work is in five volumes» (*The Library of Photius*, tr. ingl. di J.H. Freese, Society for Promoting Christian knowledge, London 1920, p. 34).

mondiale continua secondo Amartolo con un racconto su Costantino il Grande. Il manoscritto più antico, Egorov 863, assume una posizione centrale, perché la copia della cronaca è inserita dopo la Cronaca di Amartolo come nelle altre copie di Mosca, ma di seguito il racconto continua di nuovo secondo Amartolo con le stesse rubriche presenti nelle copie di Pietroburgo. I due manoscritti di Pietroburgo hanno un contenuto più vario di quelli di Mosca e contengono anche altri testi cronachistici, antieretici e canonici.

Nell'ambito del progetto di ricerca "Storia e storicismo nel mondo slavo ortodosso. Ricerca sulle idee di storia" continua la ricerca degli influssi della cronografia di Africano nella letteratura storiografica dell'Europa Orientale. È in corso di preparazione anche una traduzione – bulgara ed inglese – della parte di Africano, che renderà il testo accessibile a una cerchia più vasta di ricercatori.

Salvatore Costanza

Libri, cultori e pratica della mantica

Per un bilancio della circolazione di idee e testi della divinazione in età comnena e paleologa

In tutti i periodi di grave inquietudine sociale ed instabilità politica si assiste all'esplosione della divinazione espressa da una formidabile ansia di predizione, che alimenta un ampio mercato della credulità[1]. Un'autentica emergenza mantica si verifica nell'Atene classica durante gli anni cruciali della guerra del Peloponneso[2], si ripete nella tarda Antichità[3], in concomitanza con la svolta costantiniana[4] e si ripropone, puntualmente, negli ultimi secoli bizantini. Si

[1] Vd. M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965 (ed. or. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950), pp. 142-143 per la credenza nella magia, che costituisce il segno più vivace dello stato d'inquietudine sociale, in cui ondeggiano tutte le idee vaghe e le paure vane. L'efficacia della magia è conferita dall'attesa collettiva di un gruppo, che si riconosce nei fini perseguiti al di fuori del quadro ufficiale di credenze, con una rottura lacerante degli schemi del potere costituito.

[2] Per l'attività parossistica di indovini e cresmologi nel momento che prelude alla disfatta in Sicilia, vd. J. Dillery, *Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority*, in *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (= *Religions in the Greco-Roman World*, 155), a cura di S.I. Johnston – P.T. Struck, Leiden-Boston 2005, pp. 167-232: 213-215, sulla scorta di L. Radermacher, *Euripides und die Mantik*, «Rheinisches Museum» 53 (1898), pp. 504-509: 504-506. Anche la storiografia tucididea coglie il clima di fluttuanti speranze istillate dagli indovini sulle piazze di Atene e la credulità nel momento della sfortunata spedizione in Sicilia, cf. S. Hornblower, *The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, what Thycidides does not tell us*, «Harvard Studies of Classical Philology» 94 (1992), pp. 169-197: 169-171.

[3] Il disorientamento generale si riflette nella repressione indiscriminata di divinazione e magia sancita dalle leggi imperiali, a partire dal celebre monito di Costanzo II: *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*, del 341 in CTh. 16.10.2, cf. L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1977, pp. 137-140; Id., *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, pp. 137-50 ad *CTh*. 16,10 *de paganis, sacrificiis et templis*; D. Frankfurter, *Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt*, in *Mantikê*, pp. 233-254: 241; L. Kákosy, *Religion in römerzeitlichen Ägypten*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2, 18, 5 (1995), pp. 2923-3045: 2935-2936. Vd. J.D. Barnes, *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, in *L'Eglise et l'empire au IVe siècle* (= *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 34), Genève 1989, pp. 301-337: 320-322, 324-326 con retrodatazione della proibizione dei sacrifici a Costantino.

[4] Per la ferocia contro ogni tipo di magia, vista come un insulto alla *maiestas* imperiale ed un pericolo concreto vd. A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino 1968, 1975, pp. 111-137 (ed. or. *The Survival of Magic Art*, in *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth century*, a cura di A. Momigliano, Oxford 1963, pp. 100-125): p. 121; H. Funke, *Maiestät und Magieprozeße bei Ammianus Marcellinus*, «Jahrbuch

registra allora il dilagare della credenza magica anche fra gli intellettuali ed una straordinaria affermazione dei professionisti delle arti occulte. Come nelle epoche precedenti anche per la tarda età bizantina va evidenziata la componente sociale della divinazione, che non si esaurisce in una tentazione di conoscenza individuale, ma si dispiega in una serie di atti di significato collettivo, pensati per un pubblico di spettatori, dei quali si presuppone il consenso[5]. Di conseguenza balza in primo piano il dinamismo della mantica che mantiene la sua stabilità nei periodi di pace, per usare tutta la sua creatività nelle epoche di trasformazione[6], innescando un ripensamento globale atto a consentire la transizione socioculturale conforme ai processi di adattamento alla nuova realtà emergente[7].

L'età comnena e soprattutto paleologa sono contrassegnate, non a caso, dalla fede nell'astrologia pervasiva delle sfere più alte del potere[8] e dalla diffusione capillare delle dottrine ermetiche[9]. A tal proposito si rileva una figura esemplare di cultore della divinazione alla fine del XIV secolo nell'astrologo e medico ermetizzante Giovanni Abramios. Come capofila delle cerchie di occultisti risul-

für Antike und Christentum» 10 (1967), pp. 30-32. D. Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore*, in *Divinazione e razionalità*, a cura di J.-P. Vernant, Torino 1982 (ed. or. *Divination et rationalité*, Paris 1974), pp. 291-321: 306-310 ricostruisce la psicosi volta a reprimere l'empia *curiositas* degli uomini, percepita come un attentato alla persona dell'imperatore.

[5] Per l'approccio allo studio della divinazione nell'ambito più generale della magia, che conosce una larga diffusione nell'ultima Bisanzio, vd. R.P.H. Greenfield, *A Contribution to the Study of Palaeologan Magic*, in *Byzantine Magic*, a cura di H. Maguire, Washington D.C. 1995, pp. 117-153: 118-120.

[6] Cf. Frankfurter, *Voices, Books*, in *Mantikê*, pp. 235-236: la divinazione si arricchisce di materiali per 'interpretare' la crisi, ma non procede in modo arbitrario; al contrario tiene presente la tradizione e la dottrina sacra, vd. W.R. Halliday, *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*, London 1913, rist. Chicago 1967, p. 169. Per la definizione del presagio come evento fuori dai sentieri della normalità, atto a suscitare emozione nel pubblico vd. A. Vigourt, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris 2001, pp. 93-94.

[7] Cf. Greenfield, *A Contribution*, in *Byzantine Magic*, pp. 118-121 per il supporto di credenza, esperienza e pratica.

[8] Vd. P. Magdalino, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Paris 2006 (Realités byzantines, 12), pp. 96-102 per l'età di Psellos e di Anna Comnena; *ibid*., pp. 109-132 per l'età d'oro dell'astrologia con Manuele I Comneno; *ibid*., pp. 133-160 per l'ultima rinascita paleologa. Per tale periodo Greenfield, *A Contribution*, in *Byzantine Magic*, p. 122 accerta a ragione che la magia non era confinata fra gli strati sociali più bassi, in termini culturali o socio-economici, ma era diffusa anche fra le classi più alte, disposte ad accettare il fenomeno e a prenderlo in seria considerazione.

[9] Per l'ermetismo bizantino, cf. A. Rigo, *Da Costantinopoli alla Biblioteca di Venezia: i libri ermetici di medici, astrologi e maghi dell'ultima Bisanzio = From Constantinople to the Library of Venice: The Hermetic Books of Late Bizantine Doctors, Astrologers and Magicians*, in *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto = Magic, alchemy and science 15th-18th centuries*, a cura di C. Gilly – C. van Heertum, Firenze 2002, pp. 69-86: 73. Per il conflitto con l'autorità sinodale del Patriarcato di Costantinopoli, vd. F. Cumont, *Démétrius Chloros et la tradition des Coiranides*, «Bulletin Société nationales des antiquaires de France» (1919), pp. 175-191: 175-77; C. Cupane, *La magia a Bisanzio nel secolo XIV: azione e reazione. Dal Registro del Patriarcato costantinopolitano (1315-1402)*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 29 (1980), pp. 237-62: 253-54; Rigo, *Da Costantinopoli*, in *Magia, alchimia*, pp. 69-70.

ta coinvolto nel processo patriarcale del 1370-71: con le sue simpatie per i Latini configura il prototipo ideale del dissidente del suo tempo, guardato con sospetto dalle alte sfere ecclesiastiche[10]. Nonostante questo episodio spettacolare di repressione, segnato dalla caccia aperta ai libri magici[11], le autorità religiose restano, tuttavia, ben lontane dall'obiettivo di debellare le pratiche esoteriche[12]. Per la trasmissione di dottrine astrologiche e di conoscenze esoteriche, la Scuola di Abramios si rivela invero un centro di primaria importanza, presso il quale vengono copiate dal maestro e dai suoi discepoli diverse raccolte di *apotelesmatica*[13].

Per la mantica del periodo in esame disponiamo, naturalmente, di un'ampia documentazione che affiora da una tipologia di fonti disparate, come ad esempio la storiografia[14] e il romanzo[15], alle quali si aggiungono le controversie e gli scritti polemici contenuti in testi disciplinari e normativi di matrice ecclesiastica[16]. D'altra parte l'esame dei testi della divinazione tecnica offre un approccio

[10] Per il processo del 1370-71 vd. Cumont, *Démétrius Chloros*, pp. 176-178; Cupane, *La magia*, pp. 251-254; D. Pingree, *The astrological School of John Abramius*, «Dumberton Oaks Papers» 25 (1971), pp. 194-211: 192; Greenfield, *A Contribution*, in *Byzantine Magic*, p. 129; Rigo, *Da Costantinopoli*, in *Magia, alchimia*, p. 69.

[11] Fra questi anzitutto le Ciranidi ermetiche, cf. Cumont, *Démétrius Chloros*, pp. 177; Rigo, *Da Costantinopoli*, in *Magia, alchimia*, p. 69; M. Mavroudi, *Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research*, in *The Occult Sciences in Byzantium*, a cura di P. Magdalino – M. Mavroudi, Genève 2006, pp. 39-95: 85.

[12] Cf. Cupane, *La magia*, pp. 255-256; Greenfield, *A Contribution*, in *Byzantine Magic*, p. 129; Rigo, *Da Costantinopoli*, in *Magia, alchimia*, p. 70; Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, p. 72.

[13] Per tali raccolte compilate alla Scuola di Abramios, astrologo personale di Andronico IV, vd. Pingree, *The astrological School*, pp. 196, 201; E.B. Fryde, *Greek Manuscripts in the private Library of the Medici 1499-1510*, II, Aberystwith 1996, pp. 413, 435, 452, 457; A. Tihon, *Mémoires. L'astronomie byzantine à l'aube de la Renaissance (de 1352 à la fin du XVe siècle)*, «Byzantion» 66, 1 (1996), pp. 244-280: 248, 268-270.

[14] Cf. P. Magdalino, *Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)*, in *The Occult Sciences*, pp. 119-162: 140-160 che utilizza per l'età comnena l'*Alessiade* di Anna e la *Storia* di Niceta Coniata, che serbano informazioni preziose per la pratica dell'astrologia e di vari χρησμοί. Da tali opere si recupera la fortuna della cremetismomanzia, la tecnica dei responsi dai nitriti dei cavalli non altrimenti attestata, in voga in questo periodo e ancora in quello degli Angeli e dei Paleologi, come narra Niceforo Gregoras, cf. Magdalino, *L'orthodoxie*, p. 151 n. 89; S. Costanza, *Nitriti come segni profetici: cavalli fatidici a Bisanzio*, «Byzantinische Zeitschrift» 102, 1 (2009), pp. 1-21.

[15] Così il romanzo d'età comnena di Eumazio Macrembolita (ed. M. Marcovich, *Eustathius Macrembolites. De Hysmines et Hysminiae Amoribus libri XI*, Leipzig 2001, p. 110), riporta un *omen* palmomantico desunto dal tremito fatidico di Theocr. 3, 37-38: ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ὀφθαλμὸς ἥλλατό μευ ὁ δεξιός, καὶ ἦν μοι τὸ σημεῖον ἀγαθόν, καὶ τὸ προμάντευμα δεξιώτατον, vd. S. Costanza, *L'indovino Melampo ed il manifesto palmomantico in Theocr. 3*, «Eikasmos» 19 (2008), pp. 127-150: 143-144.

[16] La mantica con le sue vestigia pagane o semipagane è fondamentalmente irriducibile ad una conciliazione col monoteismo postulato dalle tre declinazioni delle fedi abramitiche, ma certamente i praticanti ai livelli più bassi sono interessati agli effetti concreti associati al rito, non ai presupposti teorici, vd. Greenfield, *A Contribution*, in *Byzantine Magic*, p. 150; Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, p. 64; A. Tihon, *Astrological Promenade in Byzantium in the Early Palaiologan Period*, *ibid.*, pp. 265-290: 281. Non mancarono, tuttavia, apologie dell'astrologia fondate sull'autorità biblica, per le posizioni di Michele Glykas e del basileus Manuele I, vd. W. Adler, *Did the Biblical Patriarchs Practice*

privilegiato e ci consente di tracciare un quadro particolareggiato del fenomeno, a diretto contatto con l'ambiente sociale responsabile della produzione e diffusione di tali prodotti paraletterari[17].

Per cogliere le direttrici ideologiche peculiari di questa corrente irrazionale della speculazione bizantina, occorre focalizzare l'attenzione sui differenti metodi vigenti in tale periodo, escludendo l'astrologia che, pur appartenendo certamente al medesimo ambito d'indagine in quanto divinazione siderale, richiede nondimeno un'analisi autonoma per varie ragioni. Basti ricordare la complessità della letteratura sull'argomento, la ricchezza dei trattati in circolazione e l'aspirazione di tale pseudoscienza a costituirsi come un sapere autosufficiente, pressoché parallelo alle fonti della Rivelazione[18].

Una tendenza ricorrente, largamente presente anche in quest'epoca, si ravvisa nel ricorso usuale da parte dei trattatisti ad un'*auctoritas* arcana e straniera, che viene citata per convalidare il proprio scritto e conferirgli un'immediata appetibilità[19]. Scartati i percorsi geografici e cronologici più familiari ai referenti bizantini, l'esotismo nelle arti occulte si rivela una strategia di accreditamento di sicuro successo. L'attribuzione a sapienti stranieri degli opuscoli confezionati negli atelier bizantini ha funzione nobilitante ed esercita un fascino indiscutibile presso il pubblico. I lettori restano soggiogati dall'attrattiva per gli orizzonti di una sapienza remota, incarnata di volta in volta dai Persiani, i quali rappresentano in senso lato gli Arabi e gli Orientali[20], ovvero dagli Egizi, circonfusi da una persistente aura di sacralità[21]. Si consideri il caso esemplare di un'opera del XIII secolo sull'omoplatomanzia, l'esame a fini divinatori dell'osso della scapola (ὠμοπλάτη) di un animale sacrificato, in genere un agnello. Il me-

Astrology? Michael Glykas and Manuel Komnenos I on Seth and Abraham, in *The Occult Sciences*, pp. 245-263.

[17] Un'indagine della scienza bizantina nel suo retroterra filosofico, comprensivo degli scritti teologici sul piano più alto, delle manifestazioni razionali e di quelle superstiziose sul versante opposto, alla luce della tradizione manoscritta, è auspicata da Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, pp. 52-54.

[18] Evidente è il tentativo dell'imperatore Manuele I di conciliare astrologia e ortodossia cristiana, vd. Magdalino, *L'orthodoxie*, pp. 116-119.

[19] Vd. Mauss, *Teoria generale*, p. 55 per la lingua esotica della magia, che parla sanscrito nell'India dei pracriti, egiziano ed ebraico nel mondo greco, greco nel mondo romano e latino nelle società attuali e si distingue sempre per il gusto dell'arcaismo e la ricerca di termini strani, incomprensibili, borbottando fin dalla nascita il suo *abracadabra*. Così nella Bisanzio paleologa, a giudizio di Teodoro Metochita, gli specialisti di astrologia e mantica hanno l'aria di parlare un idioma incomprensibile, come un greco che si esprima nella lingua degli Indiani, Sciti o Persiani, vd. Magdalino, *L'orthodoxie*, p. 143.

[20] La ricezione a Costantinopoli degli Orientali, Persiani o Egiziani, e della loro scienza, contrassegna una nuova fase dell'apertura di Bisanzio all'astronomia e all'astrologia islamica ben visibile a partire dal XII sec., cf. Magdalino, *L'orthodoxie*, p. 104. Per l'età paleologa, a contatto col centro di scienza del khanato mongolo-islamico, di cultura persiana di Tabriz, vd. *ibid*., p. 148; Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, pp. 56, 66; Tihon, *Astrological Promenade*, *ibid*., pp. 273-280.

[21] La fama dell'Egitto come patria della iatromanzia, dell'astrologia e della scienza rimonta in ultima analisi all'età ellenistica e resiste presso i Bizantini, cf. Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, p. 48.

todo appartenente senza dubbio alla media e tarda grecità, praticato per molti secoli a venire con successo nella Grecia moderna[22], s'impose presso i Bizantini, in assenza di riferimenti antichi, come la rimodulazione della ieroscopia antica, connessa al rito del sacrificio cultuale, istituzionalizzato in forma stabile nella pratica templare[23].

Il trattato *de scapulis* dell'Athena EBE 1493, sebbene anepigrafo, è ancorato saldamente agli orizzonti di una scienza barbarica e prevede esplicitamente il riferimento ad una *Turcica traditio*. Già dalla titolatura si contempla, infatti, una paradosi dalla sapienza dei Turchi ed altri popoli barbari[24], in merito alla lettura dei segni profetici presenti nella scapola:

> Βιβλίον παραδοθὲν ἔκ τε Τούρκων καὶ Βαρβάρων προδηλωτικὸν τῶν ἐσομένων <ἐκ τῶν> ἐν τῷ ὠμοπλάτῃ φαινομένων τεκμηρίων[25].

A conferma di un'effettiva dipendenza dalla mantica araba e in generale di marca orientale, la *téchne* è stata sempre considerata un genere d'importazione, alieno dal patrimonio genuino di tradizioni nazionali. Lo afferma in modo eloquente un trattato composito, attribuito a Psellos, dedicato all'omoplatoscopia e ad altre tecniche per trarre i presagi dal mondo animale e vegetale, a partire da cause fisiche e naturali[26]. In sede preliminare si dichiara, infatti, il carattere anellenico del metodo di divinare dalla scapola e la sua radicale diversità rispet-

[22] Cf. A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1-4, Bruxelles 1876-1879 (1-2 rist. Aalen 1978), I, pp. 180-181. Halliday, *Greek Divination*, p. 186 ricorda le prove della persistenza dell'esame delle scapole nella Grecia moderna, nel Nord Africa, in Albania e Macedonia. J.S. Bartholdy, *Bruchstücke zur näheren Kenntnis der heutigen Griechenlands*, Berlin 1805, p. 353 riporta come esperienza autoptica la macellazione di agnelli e l'estrazione dell'osso della scapola a fini divinatori in varie contrade della Grecia. Per un'utile sintesi si deve rinviare ancora a N.G. Politis, Ἡ μαγεία παρὰ τοῖς νεοτέροις Ἕλλησιν. (ἀποσπάσματα), «ΠΑΡΘΕΝΩΝ» (1872), pp. 1093-1105: 1093-1097. Vd. *ibid*., p. 1094 per la descrizione delle tradizioni popolari e dei metodi dell'omoplatoscopia, tratta dai lavori di A. Valaoritis.

[23] Già Politis, ***Ἡ mageia***, pp. 1093, 1095 sostiene a ragione la derivazione dalla ieroscopia, in concomitanza con ἀποσπάσματα turchi, suffragata dall'analoga impressione di E. Dodwell, *A Classical and Topographical Tour through Greece, during the Years 1801, 1805 and 1806*, London 1819, I, p. 399: ἡ ὠμοπλατοσκοπία εἶναι λείψανον τῆς ἱεροσκοπίας τῶν ἀρχαίων.

[24] La ricezione delle scienze occulte a Bisanzio è imprescindibile dalla considerazione non solo delle contraddittorie relazioni col Cristianesimo ufficiale, ma anche delle influenze esercitate di volta in volta dai popoli confinanti, ad est e a ovest, in possesso di un proprio sistema mantico di notevole complessità, cf. Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, p. 58. Le tradizioni occulte di vari paesi tendono ovviamente ad essere permeabili a reciproche contaminazioni.

[25] Athena EBE. 1493, f. 155v.

[26] Ed. J. M. Duffy, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, Stuttgart-Leipzig 1992, pp. 113-115, che sostituisce l'ed. di R. Hercher, *Michaelis Pselli* ***PERI WMOPLATOSKOPIAS KAI OIWNOSKOPIAS*** *ex codice Vindobonensi*, «Philologus» 8 (1853), pp. 166-168, condotta dal solo Vindob. Phil. gr. 14, XVI sec., ff. 11r-12v. Per gli altri testimoni criticamente collazionati vd. *ibid*., *praef*., p. xxiii. Duffy inserisce il trattato in esame fra le opere miscellanee (n. 33), non fra quelle incerte e spurie, postulandone l'ortepigrafia.

to a tutti quelli accennati in precedenza, sebbene non venga negata una certa efficacia, sperimentata dai consultanti:

> τὸ δὲ τῆς ὠμοπλατοσκοπίας **bavrbaron** μὲν καὶ **ajllokoton**, ἔχει δὲ ὅμως ὡς τοῖς χρωμένοις δοκεῖ μελλόντων προαναφώνησιν[27].

L'autore dell'opuscolo ateniese sfortunatamente mutilo ha apposto, inoltre, a fini didattici una premessa introduttiva nella forma di una prefazione foriera per noi di utili chiarimenti e di informazioni pratiche sulle esatte modalità di svolgimento della pratica divinatoria[28]:

> Λέγομεν ὅτι ἐκ τῶν παρόντων τεκμηρίων προέγνωσται ταῦτα· ἀέρος κατάστασις, νίκη καὶ ἧττα πολέμου, πραγματείας ἔκβασις καὶ ὁδοιπορίας, κίνδυνος θανάτου, ζωῆς διάρκεια καὶ λοιπῶν πραγμάτων τελείωσις.
> Ἐκλεξάμενος ἐκ προβάτων ἢ ἐξ ἀρνῶν λάβε καὶ ὃ ἐὰν βούλει τῶν μελλόντ[ων] μαθεῖν προονοματίσας σφά[ξον].....

L'idea di un sapere insegnabile, trasmissibile per apprendimento contraddistingue gli sforzi di divulgare il metodo nelle istruzioni rivolte ai lettori, i quali si presentano come dei possibili aspiranti, atti ad essere iniziati alla pratica divinatoria. L'autore del trattato di omoplatomanzia antepone, quindi, la rubrica sfortunatamente frammentaria per la perdita di un foglio, in cui sono enunciati i principi della *téchne* considerata. Dalle prime battute di quest'introduzione a carattere eminentemente didattico si ricava un elemento di grande rilievo, come l'indicazione di un esemplare ovino per la dissezione e l'esame augurale secondo la tradizione più diffusa in merito[29].

Peraltro nell'atto di accusa di Michele Cerularios († 1058), dedito alle arti occulte, Michele Psellos associa l'esame delle scapole ad un indovino di origine persiana, il quale trae credibilità dalla sua provenienza etnica e, di conseguenza, acquisisce meriti per figurare nell'*entourage* del patriarca, detentore del Soglio di Sant'Andrea dal 1043, nonché discusso protagonista dello Scisma:

> Ἀστρολόγοι δή τινες ἐπὶ τούτοις καὶ μάντεις, τῶν οὐδὲν μὲν εἰδότων οὐδ' ὅ τι μαντείας εἶδος ἐπισταμένων δὲ ἄλλως οὐκ ἀπὸ τῆς τέχνης, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἔθνους, ὅτι ὁ μὲν Ἰλλύριος, ὁ δὲ **Pevrsh~**, καὶ οὗτος μὲν τὰς ὑποκειμένας τῇ τέχνῃ ὕλας ἐπίσταται, τὸ βδέλλιον, καὶ τὸ τάρροθος, καὶ τὸν κουράλιον λίθον, καὶ τὸ ἀνδροφόνον ξίφος, ὁ δὲ **o[i to;peri;ton whon oJstouvn ajkribw~ katopteuvei**:[30].

[27] Ed. Duffy, p. 113, 10-12 (= ed. Hercher p. 166, 11-12).

[28] Athena EBE 1493, f. 155v (= A. Delatte, *Anecdota*, 209): Λέγωμεν ὅτι ἐκ τῶν παρόντων τεκμηρίων προέγνωσται ταῦτα· κτλ.

[29] Athena EBE 1493, f. 155v: ἐκλεξάμενος ἐκ προβάτων ἢ ἐξ ἀρνῶν.

[30] Ed. dal Paris. BnF gr. 1182, f. 148, sec. XIII in J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*,

È ben nota del resto la xenofobia di Psellos contro gli astrologi persiani ed in generale la sua manifesta antipatia contro tutti i praticanti stranieri delle arti occulte, i quali incantavano facilmente il pubblico bizantino in virtù della loro origine, risaltando su un piano di assoluta prominenza nel settore[31]. Si evince, al riguardo, un atteggiamento consapevole di difesa del patrimonio 'nazionale' ellenico, che emerge in tutta la sua virulenza anche nel passo citato[32].

Le due caratteristiche di scrittura della mantica sopra evidenziate, quali l'esotismo e la preoccupazione didattica, si ritrovano, puntualmente, in un altro trattato conservato nell'Athena EBE 1493, a conferma degli orientamenti precipui del redattore, al quale si deve addebitare la confezione del manoscritto e la selezione dei testi confluiti nella silloge finale.

Al f. 159rv si legge, infatti, l'*incipit* di un'opera palmomantica, Βίβλος σοφίας. Περσῶν παλμική[33], malauguratamente mutila dopo i primi pronostici, per la quale si deve sottolineare la distanza strutturale e compositiva rispetto alle restanti versioni manoscritte, come si evidenzia ad un primo confronto. I rapporti fra lo scritto serbato dall'Athen. che è il più antico manoscritto medievale di palmomanzia e le altre testimonianze, tutte di età paleologa e della Diaspora, sono complicati in questo esemplare dall'asserita dipendenza da un originale persiano, del quale, come osservato, non si ha alcuna notizia. Già nel titolo che rinvia ad un libro sapienziale l'autore pretende, infatti, di riportare la Περσῶν παλμική (*sc.* τέχνη) attinta ad una palmoscopia straniera[34], mostrando una peculiarità rispetto alle titolature adespote della letteratura in materia, in cui non viene mai menzionata una παλμική τέχνη, ma si adopera, invece, la formula più consueta del tipo περὶ παλμῶν (*sc.* Βιβλίον), con l'aggiunta eventuale della regola espositiva dei presagi *a capite ad calcem*[35] o di espressioni equivalenti[36].

VI, Bruxelles/Brussel 1928, pp. 71-89: 76. Di seguito Psellos ironizza sull'esterofilia bizantina che preferisce rivolgersi ad un'altra l ingua e disprezza la tradizione patria in materia, a partire dall'ἀγυρτεία di Porfirio.

[31] Per i riscontri nella realtà di quello che può sembrare un facile stereotipo, vd. Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, p. 89; in età paleologa Teodoro Metochita reagisce contro l'invasione dell'astronomia persiana per renderla meno esotica e darle un'identità indigena col suo progetto tolemaico, vd. Magdalino, *L'orthodoxie*, p. 149; Tihon, *Astrological Promenade*, pp. 280-282.

[32] Vd. Magdalino, *L'orthodoxie*, p. 105.

[33] Athena EBE 1493, f. 159. Pubblicato da A. Delatte, *Anecdota Atheniensia*, I, *Textes grecs relatifs à l'histoire des religions*, Liège/Luik/Lüttich-Paris 1927, pp. 209-210; S. Costanza, *Due incipit palmomantici bizantini*, «Byzantinische Zeitschrift» 100, 2 (2007), pp. 605-623; cf. Id., *Corpus Palmomanticum Graecum*, Firenze 2009 (Papyrologica Florentina, 39), pp. 24, 199-201.

[34] A fronte dell'assenza di esempi della letteratura persiana, diverse tradizioni alloglotte sono trattate da H. Diels, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Occidents*, II, *Weitere griechische und außergriechische Literatur und Volksüberlieferung*, Berlin 1909 (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1908, phil.-hist. Kl. IV), pp. 53-91 per quella araba, pp. 95-102: ebraica, pp. 105-112: turca, pp. 115-118: indiana.

[35] Vd. Berlin Phillips. 1577, f. 176v: περὶ παλμῶν ἀρχομένου ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν (= *versio* D, ed. Costanza, *Corpus Palmomanticum*, pp. 185-195).

[36] Vd. Firenze Laur. Plut. 28, 14 περὶ ἀλλομένων μελῶν (teste della *versio* C, ed. Costanza, *Corpus*

Certamente si deve preventivare il fascino esotico perseguito dalle arti occulte con un richiamo seducente per i referenti bizantini. Pure nei segreti meandri dell'alchimia s'invoca l'acquisizione di un procedimento d'origine 'persiana'[37]. Per l'ambito culturale qui ricordato sappiamo che Plinio attribuisce a Zoroastro la palpitazione del cervello il giorno della nascita come un presagio della sua intelligenza sovrumana[38], mentre un testo siriaco, ispirato a concezioni iraniche, ascrive l'ispezione dell'occhio sussultante al mago Idâšer[39]. In assenza di manuali persiani in materia, si conservano diversi trattati arabi[40], che costituiscono il parallelo immediato per il redattore, offrendogli una suggestiva modalità di accreditarsi tramite la σοφία dell'Oriente. Nel complesso, tuttavia, il bagaglio ideale del redattore dello scritto in esame conduce inesorabilmente alla cultura testamentaria e patristica, rinviando senza dubbio ad un referente bizantino, probabilmente un chierico, il quale ha ricercato una facile via di autopromozione nell'Oriente persiano e arabofono. Nel complesso non sembra essere digiuno delle versioni della palmomanzia greca fissatesi nel periodo tardoantico e protobizantino, attestate dai manoscritti di età paleologa a noi pervenuti[41]. Inoltre va notato che negli altri manuali sull'argomento la trattazione ha inizio *in medias res*, mentre il Βίβλος σοφίας appone un'inedita prefazione esplicativa, sfortunatamente frammentaria per la perdita di un foglio, dove vengono presentate nel dettaglio motivazioni teoriche, finalità e modalità di quest'arte divinatoria:

> Ἡ μὲν φύσις τοῦτο κατεῖχεν ἐν ἑαυτῇ ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐπινενόηται δὲ τοῦτο ἡμῖν καὶ ἐξηύρηται πολυπειρίᾳ καὶ δοκιμῇ τοῦ ἀποτελέσματος, οὗ κέρδος βιωφελὲς ἡ τῶν ἐσομένων προείδησις.
>
> Ἀρκτέον δὲ περὶ τῆς δηλώσεως ἑκάστου ἀνθρωπείου μέλους παλλομένου· καὶ πρῶτον

Palmomanticum, pp. 171-183), con riferimento alle membra palpitanti. Il codice fu trascritto nell'ambiente della Scuola del medico ed astrologo Giovanni Abramios, cf. la ricostruzione di Pingree, *The astrological School*, pp. 194-211, il quale identifica in lui l'autore dei capitoli anonimi del ms., ff. 23-30v.

[37] Paris. BnF gr. 2325, sec. XIII, f. 173v: Βαφὴ τοῦ παρὰ Πέρσαις ἐξευρημένου χαλκοῦ γραφεῖσα ἀπὸ ἀρχῆς Φιλίππου τοῦ τῶν Μακεδόνων· οἷος ὁ ἐν ταῖς πύλαις τῆς ἁγ‹ίας› Σοφίας. Ed. H. Lebègue, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, I, Bruxelles 1924, *App.* pp. 135-225, testo epigrafo in Paris. BnF gr. 2275, f. 120v; Paris. BnF gr. 2249, f. 39; anepigrafo in Paris. BnF gr. 2327, f. 155v. Per la pratica dell'alchimia bizantina, vd. le conclusioni di M. Mertens, *Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium*, in *The Occult Sciences*, pp. 205-243: 224-229.

[38] *N. H.* 7, 72 (= fr. B14a in J. Bidez – F. Cumont, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris 1938): *risisse eodem die quo genitus esset unum hominum accepimus Zoroastren; eidem* **cerebrum ita palpitasse**, *ut impositam repelleret manum, futurae praesagio scientiae*. Il *palmos* non trova rispondenza nei testi persiani, mentre è confermato come presagio il riso sonoro del neonato, a dimostrazione che Plinio usa una fonte eccellente, cf. Bidez – Cumont, *Mages hellénisés*, I, pp. 24-25.

[39] Si tratta della *Caverna dei tesori*, ed. C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883, p. 136 (tr. P. 33) = fr. S13a in Bidez – Cumont, *Mages hellénisés*, p. 122 e n. 5.

[40] Cf. Diels, *Beiträge*, II, p. 105.

[41] Per le versioni *de palpitationibus* di tradizione manoscritta medievale vd. Costanza, *Corpus Palmomanticum*, pp. 127-195.

ἀπὸ τῆς κεφαλῆς. Ἡ δὲ κρίσις οὐκ ἔστιν ἴσως (λ. ἴση) ἑκάστῳ προσώπῳ· ἄλλη γὰρ πένητος καὶ ἄλλη πλουσίου, ἄλλη ἀγάμου καὶ ἄλλη τῶν ὑπογάμον (λ. ὑπογάμων), ἑτέρα παρθένου καὶ ἑτέρα τῆς μὴ παρθένου.

La differenza di categoria fra i diversi stati e condizioni di vita enunciata in via preliminare assume notevole rilievo e trova una perfetta rispondenza nella distinzione tipologica delle persone, che è espressa in un passo del celebre manuale per confessori, il *Poenitentiale* dello Ps.-Giovanni IV di Costantinopoli *Ieiunator*[42], assegnabile in realtà al XII sec.[43]. La distinzione delle διαφοραί tracciata nel quadro delle differenti categorie di penitenti[44] è sovrapponibile alla premessa del trattato ateniese, che ricalca fedelmente il passo dello Ps.-*Ieiunator*, in cui si rintraccia un *terminus ante quem* per la datazione dello scritto mantico in esame. La normativa sacramentale è degradata nella teoria della palmoscopia, con uno scivolamento frequente nella storia della magia delle regole della religione istituzionale nella prassi esoterica[45]. Fra le categorie individuate nel Βίβλος σοφίας si rileva, curiosamente, un solo parallelo nella letteratura palmomantica, e invero in quella antica di tradizione papiracea[46].

Il criterio di assemblaggio dei testi nella silloge finale attestata dal ms. ateniese corrisponde evidentemente ad interessi mantici precipui, innestati stabilmente sul campo della materialità e del somatico, a delineare una peculiare fisionomia dei fruitori ed aspiranti professionisti. Le due opere divinatorie sopra

[42] Il trattato, Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων, attribuito correntemente a Giovanni IV *Nesteutes*, patriarca di Costantinopoli (582-595), tuttavia è sicuramente un'opera spuria e molto più tarda, cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, V, 1992, pp. 74-75; inoltre R. Janin, *Jean le Jeûneur*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, a cura di A. Vacant – E. Mangenot – É. Amann (15 voll. 1903-50), VIII, pt. I (1924), coll. 828-829; F.L. Cross, *John The Faster*, in *Oxford Dictionnary of the Church*, London-New York-Toronto 1957, rist. 1971, p. 736; K.-H. Uthemann, *Johannes IV*, in H. Jedin – B. Kleinschmidt, *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 3, Herzberg 1992, pp. 394-399.

[43] Secondo K. Holl, *Enthousiasmos und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1868, rist. Hildesheim 1969, pp. 289, 295-298 questo ed altri scritti sono da assegnare ad un altro *Nesteutes*, non il patriarca del VI sec., bensì il monaco Giovanni della II metà del XII sec., al quale è ascritto un encomio del patriarca Callisto I di Costantinopoli (1350-1353, 1355-1363), ed. in H. Gelzer, *Kallistos' Enkomion auf Johannes Nesteutes*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 29 (1886), pp. 59-89: 59-64; per il destinatario vd. W. Hryniewicz, *Kallistos I*, in *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 3, Herzberg 1992, pp. 981-983.

[44] Iohannes Ieiunator *PG* 88, 1893: Ταῦτα ἐν πρώτοις χρὴ τὸν τὰς ἐξομολογήσεις ἀναδεχόμενον ἐρωτᾷν τὸν ἐξομολογούμενον· καὶ τὸ ὅλον εἰς πόσας ὁμοῦ περιέπεσε. Πρὸ πάντων γὰρ ὁ ἀριθμὸς ζητεῖται καὶ ἡ τῶν προσώπων διαφορά. Ἄλλο γὰρ τὸ τοῦ δούλου χρῖμα, καὶ ἄλλο τῆς ἐλευθέρας, ἄλλο τῆς πόρνης, καὶ ἄλλο τῆς ὑπάνδρου, καὶ ἄλλο τῆς μοναζούσης, καὶ ἄλλο τῆς ἱερωμένον ἐχούσης ἄνδρα.

[45] Cf. Mauss, *Teoria generale*, pp. 85-88. La trasposizione nella letteratura mantica è suffragata solidamente dalla datazione del trattato canonico e disciplinare nella II metà del XII sec., quindi, in un periodo molto vicino alla cronologia di confezione del cod. ateniese.

[46] Vd. *P. Ryl.* I 28, IV sec. d.C., ll. 29-30: **ajgaw** δὲ γάμον δηλοῖ. Tale trattato è, peraltro, una fonte peculiare nella tradizione tardoantica per la libertà stilistico-sintattica, che appare molto vicina al modello originale di circolazione sul mercato degli scritti *de palpitationibus*.

citate rinviano, quindi, al medesimo ambiente di provenienza e ad una cerchia comune di autori e praticanti.

Per la presentazione del materiale divinatorio l'attitudine opposta e concorrente rispetto a quella fin qui esaminata si manifesta nella strategia di appropriazione del sapere esoterico, accompagnata dall'orgogliosa rivendicazione della sua paternità nel solco della più veneranda tradizione ellenica. Lo dimostra un trattato in forma di tavola dell'età paleologa, contrassegnato da un livello linguistico notevolmente volgarizzato, nel quale viene invocata l'*auctoritas* di Pitagora:

Ὑπόδειξις διαλύσεως τῶν μελῶν τους ἀνθρώπου ἀλλοιουμένων.
Πυθαγόρα ἡ σύνταξις[47].

In alternativa ai sentieri della *sophia* orientale forse battuti anche con eccessiva insistenza viene rivendicato qui con orgoglio il modello della più illustre *paideia* nazionale per i saperi esoterici riconoscibile nel filosofo samio, precocemente caricato di poteri divinatori e magici al pari di Orfeo, Melampo ed altre figure sciamaniche di vati dell'età eroica della Grecia e indicato già da Proclo quale il maestro di tradizioni esoteriche di Platone[48]. Del resto l'attribuzione di carismi divinatori è pertinente alla tradizione pitagorica antica con implicazioni magico-religiose e cosmologiche, anche se torna in auge in momenti peculiari, come il Neoplatonismo, con un rinnovato fervore[49]. Pitagora è impiegato sovente per avvalorare scritti astrologici, mantici collegabili a iatromatematica[50], medicina astrale[51] e simili[52]. Alle dottrine orfico-pitagoriche è associata in particola-

[47] Firenze, Laur. Plut. 28, 14, f. 308, ed. S. Costanza, *Una* syntaxis *mantica pitagorica*, «Byzantinische Zeitschrift» 98,1 (2005), pp. 5-21: 11-14; cf. Id., *Corpus Palmomanticum*, pp. 24, 201-207.

[48] *Theol. Plat.* I 5 Saffrey-Westerink, vd. Di Pasquale Brabanti, *Proclo*, pp. 70-72.

[49] Per Pitagora teosofo, teurgo e mago, vd. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, I (= *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*), Leipzig 1921, §§ 130, 385, 471, 494, 513, 519, 529, 533, 567, 578, 592, 616; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (tr. ingl. *Lore & Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972), pp. 160-164. Cf. D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, pp. 30-52 per la biografia composta da Giamblico; G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990, p. 17 per la temperie spirituale del periodo.

[50] Per il filone inesauribile della medicina astrologica, A. Bouché-Leclerq, *L'astrologie grecque*, Paris 1879, rist. Bruxelles 1963, pp. 319, 517-542; W. Kroll, *Iatromathematike*, in *RE* 9, 1, 1914, coll. 802-804; F. Boll – C. Bezold – W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig 1931, pp. 135-141; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1942, 1950², 1981, pp. 123-136. Una prospettiva storica in K. Sudhoff, *Iatromathematiker vornehmlich im 15. und 16. Jahrhundert*, «Abhandlungen zur Geschichte der Medizin» 2 (1902), pp. 1-18 per l'evo antico.

[51] Lapidario Festugière, *La Révélation*, I, pp. 125-127 sul dogma di questa scienza da ravvisare nell'influenza esercitata sul corpo umano dai due luminari e dagli astri celesti. Il tutto si fonda su una rete di mutue relazioni arbitrariamente delineate.

[52] Per il complesso filone di *Pseudopythagorica*, F. Boll, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, VII, Bruxelles 1908, p. 21 n. 1 con bibliografia e catalogo di ψῆφοι (*Supputationes prognosticae*); H. Diels,

re la geomanzia bizantina, che nasce dalla combinazione di geometria ed aritmetica con l'astrologia e studia il suolo costellato di punti disseminati a caso per formare alcune figure (εἴδη), alle quali veniva assegnato un valore prestabilito. In realtà si tratta di un prestito di provenienza marcatamente orientale, estraneo alla tradizione greca, nell'alveo della quale veniva così forzatamente ricondotto[53]. Nel processo di acquisizione di una scienza allogena di pronosticazione si manifesta la volontà dei primi traduttori e trattatisti bizantini di ascrivere questo metodo alla genuina sapienza greca. Questo palese tentativo di riaffermare con vigore la propria superiorità nel settore avviene con uno spirito di aperta competizione proprio nel momento in cui si attinge a piene mani da altri canali di tradizione, in ragione di un'operazione su vasta scala di traduzione e parafrasi da originali arabi, di cui si rilevano ampie tracce nella coesistenza accanto alla paternità pitagorica di termini arabi per designare gli schemi delle 16 case. La convivenza di un autore greco, quale ad es. Zosimo, con la terminologia alchemica araba nella trattatistica in materia offre un precedente del più alto significato per questa pretesa di assimilazione ad ogni costo del patrimonio scientifico importato dall'esterno e riadattato alla cultura nazionale, in virtù di un'etichetta 'ellenica'[54]. Tale operazione si rivela pertanto una forma dissimulata dell'antagonismo nei riguardi del pur seducente mondo orientale.

Una terza via fra sirene esotiche e strade più consuete poteva essere percorsa, tuttavia, dai cultori della mantica, al fine di veicolare meglio i contenuti delle loro pseudoscienze. In alcuni casi, infatti, era preferibile non battere alcuna pista autoriale e limitarsi a consegnare il proprio scritto ai fruitori, in forza del contenuto divinatorio proposto, senza indicazioni supplementari. Privo del corredo di elementi pseudepigrafici fin qui sottolineati si presenta, infatti, il trattato chiromantico dell'Erlang. 89[55], intitolato Προγνωστικὸν ἀπὸ τῶν ἐν τῇ παλάμῃ γραμμῶν. La notorietà della scienza dei pronostici tratti dall'esame delle linee e delle particolarità della mano rendeva superflua in questo caso la ricerca di ulteriori chiavi di attrattiva in *auctores* supposti di facile presa presso il pubblico oppure nelle rutilanti suggestioni offerte da saperi arcani e remoti.

Die Handschriften der antiken Ärzte (= *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 1905-1906), Berlin 1906, II, pp. 87-89; Id., *Bericht über den Stand des interakademischen Corpus Medicorum Antiquorum und erster Nachtrag zu den in den Abhandlungen 1905 und 1906 veröffentlichten Katalogen: Die Handschriften der antiken Ärzte*, I-II, Berlin 1908, p. 64. Cf. i contributi in K. von Fritz (ed.), *Pseudepigrapha* I- *Pseudopythagorica- Lettres de Platon, Entretiens Antiquité Classique*, 18, Genève 1972.

[53] Cf. P. Tannery, *La géomancie chez les Byzantins*, «Revue des Etudes Grecques» 12 (1898), pp. 980-989 = *Mémoires scientifiques publiées par* J. Heiberg, 4 (1920), pp. 354-364: 358 con menzione del Πυθαγορικὸν λαξευτήριον. Per la Ἐπιτομὴ διαγνωστική. Πυθαγόρου κεφάλαιον τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου del Vat. gr. 285, f. 301v, edizione dal Paris. BnF gr. 2419, f. 33 in Id., *Notices et extraits* 31, 2 (1886), p. 259 = *Mémoires scientifiques*, 9, 49.

[54] Cf. Mavroudi, *Occult Science*, in *The Occult Sciences*, p. 66, con riferimento a Marc. gr. 299. Per il problema dello Zosimo genuino e non, vd. Mertens, *Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium*, pp. 209-220.

[55] F. 192v ed. *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VII, Bruxelles 1908, pp. 237, 1-238, 4.

Naturalmente anche la chiromanzia greca aveva trovato per tempo il suo *primus inventor* nella tradizione mitica in Eleno[56], il gemello di Cassandra, ma il trattatista del XIII secolo non ha ritenuto necessario rincorrere altre vie per meglio veicolare il metodo trattato, che evidentemente non aveva bisogno di presentazioni ed era di per sé garanzia di successo. Il redattore si è limitato, invece, ad aggiungere una prefazione esplicativa del tutto affine alle introduzioni già discusse presenti nell'Athena EBE 1493, che varrà rammentare:

> Διορίζειν χρὴ καὶ καλεῖν τὸ ἀπὸ τῶν γραμμῶν μέρος τὸν πρὸς τῷ καρπῷ μέχρι τῶν δακτύλων ὅλον ἀκρόχειρα· καλοῦσι δ᾽ οἱ πλεῖστοι τοῦτο καὶ παλάμην. Τὸ δὲ μετὰ τὰς γραμμὰς εὐθὺς μέρος ῥίζα βραχίονος καὶ χειρὸς λέγεται τῶν δὲ μετὰ τὴν ῥίζαν ὑψηλοτέρων μερῶν τῆς παλάμης τὸ μὲν πρὸς τῷ μεγάλῳ δακτύλῳ στῆθος ἀντίχειρος ὀνομάζεται, τὸ δὲ κάτω μέρος στῆθος τῆς χειρός, τὸ δὲ μεταξὺ τούτων ὑπόκοιλον, ὅπου γραμμαί τινες εἰώθασιν εἶναι, μεταστήθιον.

Questa premessa, malgrado la notorietà della tecnica, era necessaria al consultante per fornire ai suoi lettori una pronta comprensione delle *voces technicae* della materia trattata e consentire loro un rapido orientamento nei passaggi della sua serie di pronostici. Dall'introduzione si evince, inoltre, la nozione di base che presiede allo sviluppo della chiromanzia, vale a dire la melotesia astrale. Il controllo delle divinità planetarie su tutte le membra del corpo umano, in questo caso sulle dita della mano, era il presupposto cogente per la sua giustificazione teorica e derivava da un corollario della dottrina della simpatia portata alle estreme conseguenze dalla riflessione stoica e neoplatonica, per essere quindi recepita dalla cultura bizantina nel grado di sofisticazione più raffinato da Michele Psellos[57]. Dal trattato di Erlangen si ricava la seguente serie di corrispondenze fra le dita e gli dèi dei pianeti, i quali le governano, inviando di conseguenza agli uomini influssi fausti, come nel caso di Venere o del Sole, o infausti, come avviene per il malvagio Crono-Saturno[58]:

[56] Vd. Nonn. *Ad S. Greg. Or. IV* 72 περὶ τῆς οἰωνιστικῆς (ed. J. Nimmo Smith, *Corpus Christianorum, Ser. Gr.* 27 = *Corpus Nazianzenum*, 2, Turnhout 1992, pp. 141-142 = *PG* 36, 1024): χειροσκοπικὸν δέ ἐστιν ὅταν διὰ ἐκτάσεως τῶν χειρῶν καὶ διὰ τῶν ῥυτίδων εἴπωμεν ὅτι τόδε αὐτὸν μένει ἢ ὅτι γαμεῖ ἢ παιδοποιεῖ ἤ τι τοιοῦτον, ὅπερ συνεγράψατο Ἕλενος. L'ortepigrafia della *historia*, ritenuta in genere pseudononniana, è difesa da D. Accorinti, *Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo*, «Byzantion» 60 (1990), pp. 5-24: 23.

[57] Cf. K. Ierodiakonou, *The Greek Concept of* Sympatheia *and Its Byzantine Appropriation in Michael Psellos*, in *The Occult Sciences*, pp. 95-117, specie pp. 100, 108-111. L'argomento dell'analogia degli effetti dei luminari e dell'influsso astrale (ἀπόρροια) sulle proprietà dei corpi secondo i presupposti della simpatia sono impiegati da Manuele I nel suo scritto in difesa dell'astrologia, vd. Magdalino, *L'orthodoxie*, p. 115.

[58] Il medesimo schema della dattilotesia astrale ricorre pressoché immutato nella *versio* A dello Ps.-Melampo, *de palpitationibus*, §§ 90-94 ed. Costanza, *Corpus Palmomanticum*, p. 135, cf. *ibid*., pp. 36-38.

Dito della mano	Signoria planetaria
Pollice	Venere
Indice (λικανός)	Giove
Palma della mano (μετάθεναρ)	Marte
Medio	Saturno
Anulare	Sole
Mignolo	Mercurio

Un'analoga strategia compositiva incentrata strettamente sulle peculiarità della tecnica di pronosticazione affiora da un testo di eleoscopia, tramandato dall'edizione di Camillo Peruschi del 1545[59], comprendente anche scritti di fisiognomica e di palmomanzia e desunto da un manoscritto perduto di età paleologa[60]. Il trattatello *De naevis* è intitolato, infatti, Περὶ ἐλαιῶν τοῦ σώματος ed offre la spiegazione del metodo nell'explicit, invece che nell'incipit, come negli esempi riportati in precedenza, forse per un'erronea disposizione dello stampatore rispetto all'ordine originario del modello manoscritto:

> Σημείωσαι οὖν τὸ ἐπὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἐὰν ᾖ ἡ ἐλαία εἰς τὰ δεξιὰ μέρη πλούσιοι, καὶ ἀγαθοὶ πάντων γενήσονται. Εἰ δὲ εἰς τὰ εὐώνυμα ἐμπαθεῖς καὶ πτωχοὶ ἔσονται.
> Τέλος περὶ ἐλαιῶν.

Dall'esame delle testimonianze proposte la divinazione in età paleologa appare un fenomeno altamente pervasivo, tanto che alle soglie della Turcocrazia il pio Giuseppe Bryennios, riprendendo argomenti pseudocrisostomici, imputa addirittura il crollo dell'Impero all'eccesso di magismo ed alla spudorata filomanzia delle alte leve politiche e religiose, che avrebbero suscitato la collera celeste ed attirato il castigo divino sulla Polis[61].

La continuità della mantica nel periodo postbizantino non si osserva solo in

[59] In calce alla *Varia Historia* di Eliano, per i tipi di Antonio Blado. Il curatore di questa silloge mantica dedicata a Paolo III, futuro vescovo di Alatri dal 1547, è una personalità non secondaria della Curia Romana, valente oratore e convinto filelleno, vd. J. Floristán, *Epístola literaria de Camillo Peruschi Isidoro, rector del Estudio de Roma, al patriarca ecuménico Metrófanes III (1569)*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 40 (2003), Roma 2004, pp. 171-207; S. Costanza, *L'epistola di dedica di Camillo Peruschi a Paolo III ed altri componimenti nell'*editio princeps *di Eliano, Varia Historia (1545)*, «Studi Classici e Orientali» 49 (2003), pp. 327-345.

[60] Cf. Firenze, Laur. Plut. 28, 14 f. 301v; Paris. BnF gr. 2381, f. 56r, marg.

[61] Vd. la lettera di Giuseppe Bryennios, Τίνες αἰτίαι τῶν καθ᾽ ἡμᾶς λυπηρῶν; cap. 47 dei Κεφάλαια ἑπτάκις ἑπτά (ed. E. Voulgaris – T. Mandrakases, Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, I-III, Leipzig 1768-1794: III [1794], pp. 119-123); L. Oeconomos, *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVe siècle d'après une page de Joseph Bryennios*, in *Mélanges C. Diehl*, I, Paris 1932, pp. 225-233. Cf. Greenfield, *A Contribution*, in *Byzantine Magic*, p. 123; Mavroudi, *Occulte Science*, in *The Occult Sciences*, pp. 69-70 e n. 75.

ambito occidentale, come nel caso succitato di Peruschi alla metà del XVI secolo, con la riscoperta umanistica dei saperi divinatori tramandati dalla frenetica attività degli occultisti di età paleologa, ad un tempo teorici, praticanti e copisti di miscellanee sull'argomento. Un'altra direzione d'irraggiamento delle pseudoscienze, che forse è meno presente al nostro campo visuale, ma è ugualmente importante, va individuata nell'influenza esercitata da Bisanzio sul mondo slavo ed orientale in genere. Per esemplificare tale prospettiva, si veda ancora lo *specimen* palmomantico, ove il tremito delle membra sussultanti del corpo umano è passato alla tecnica slava del *Trepetnik*, per cui possediamo diversi manoscritti bulgari, serbi e russi, che mostrano la dipendenza dalle versioni greche[62]. Dalla letteratura slava deriva infine la redazione romena *Trepetnicul* del XVIII secolo[63].

Dalle osservazioni tracciate sulla divinazione si acquisisce, in definitiva, un'ulteriore conferma alla funzione mediatrice della civiltà bizantina, specie nella sua fase tarda, che prelude alla fine drammatica della sua esperienza politico-statuale, ma è in grado d'irradiare prepotentemente la sua sintesi culturale attraverso il prezioso lascito del suo patrimonio librario. In conclusione nell'ambito più generale della *traditio studiorum* dai dotti bizantini ai loro colleghi ed eredi del nostro Rinascimento, emerge il parallelo cogente con la trasmissione dei saperi divinatori ai grandi protagonisti dell'Ermetismo e della magia del Cinque e Seicento. Anche nel settore delle arti occulte non possiamo disconoscere, dunque, il debito profondo, e sostanziale, contratto con la media grecità. Attraverso questo tramite è stato istituito un collegamento imprescindibile per il recupero dell'eredità antica e tardoantica, vincolante per la stessa definizione dell'identità odierna dei popoli europei, occidentali e balcanici.

[62] Cf. M. Speranskij, *Памятники древней письменности и искусства* 131, II *трепетники*, Sankt Petersburg 1899; Diels, *Beiträge*, II, pp. 19-43 con tr. ted. dei testi.

[63] *Trepetnicul cel mare pentru toate seamnele ce să fac la om cum bătaea ochiuluĭ, buzele, şi ân scurt de toate mişcările trupului omenese ce sânt date dela natură*, tr. ted. di M. Gaster, *Das türkische Zuckungsbuch in Rumänien*, «Zeitschrift für romanische Philologie» 4 (1880), pp. 65-71; cf. A. Veselofskij, *Zum rumänischen Zuckungsbuch*, «Archiv für slavische Philologie» 5 (1881), pp. 469-71; Diels, *Beiträge*, II, pp. 47-50.

Anna Maria Ieraci Bio

Giovanni Argiropulo e la medicina, tra l'Italia e Costantinopoli

Personalità di rilievo fra i dotti bizantini in Occidente, autore di versioni latine e commenti ad opere aristoteliche (e non solo), Giovanni Argiropulo è stato finora poco considerato come testimone della medicina del suo tempo. Si deve soprattutto alle ricerche compiute negli ultimi anni da Brigitte Mondrain[1] un rinnovato interesse verso Argiropulo e il circolo di medici legati al suo insegnamento nello *Xenon* del Kralj[2], dipendente dal Monastero di San Giovanni Prodromo, nel quartiere costantinopolitano di Petra.

Eppure egli è autore d'un'opera nella quale tratta anche temi medici e i manoscritti ci hanno conservato tracce diverse del suo interesse, anche come maestro, per la medicina. La disamina di tali testimonianze, seppur non esaustiva in questa sede, mira a segnalarne l'interesse.

Non ha goduto di molta fortuna fra gli studiosi[3] un'opera di questo umanista greco, *Le soluzioni delle aporie d'un filosofo-medico cipriota*, edita dal Lampros[4] nel 1910, senza apparato delle fonti, sulla base di due manoscritti (Scor. F III 15 [= E], sec. XV; Par. gr. 985, sec. XV [= P]), ai quali è da aggiungere il Vat. gr.

[1] Cf. B. Mondrain, *Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Éparque à Démétrios Angelos*, in *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von C. Scholz – G. Makris, München-Leipzig 2000, pp. 223-250; Ead., *Comment était lu Galien à Byzance dans la première moitié du XVe siècle*, in *Trasmissione e ecdotica dei testi medici greci*. Atti del IV Convegno Internazionale (Paris, 17-19 maggio 2001), a cura di A. Garzya – J. Jouanna, Napoli 2003, pp. 361-384.

[2] Cf. U.B. Birchler-Argyros, *Die Quellen zum Kral-Spital in Konstantinopel*, «Gesnerus» 45 (1988), pp. 419-443. Sulla carica di διδάσκαλος rivestita da Giovanni Argiropulo nel suo insegnamento tenuto negli anni 1448-1453, cf. M. Cacouros, *La philosophie et les sciences du Trivium et du Quadrivium à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation: les textes et l'enseignement, le cas de l'école du Prodrome (Pétra)*, in *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453*, a cura di M.C. – M.-H. Congourdeau, Leuven 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 146), pp. 41; 48-49.

[3] Solo un accenno nell'opera di S. Mergiali, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Atene 1996, p. 229; una prima disamina in A. Touwaide, *The "Letter ... to a Cypriot Physician" attributed to Johannes Argyropoulos (ca. 1448-1453*), «Medicina nei secoli» 11/3 (1999), pp. 585-601.

[4] Sp. P. Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, Athina 1910, pp. 142-180.

285 ([= V], sec. XV-XVI)[5], vergato per questa parte da Agallone Mosco, allievo di Giovanni Argiropulo al Kralj[6]. Le dodici questioni si susseguono in forma erotapocritica secondo l'ordine: teologia, 1-5; filosofia naturale, 6-8; medicina, 9-12[7].

L'edizione andrebbe rivista; ad esempio, nel passo della *lysis* 9 relativo alle facoltà e alle attività naturali (δυνάμεις, ἐνεργείαι φυσικαί), la tradizione manoscritta del testo di Giovanni Argiropulo è corrotta:

> Ioann. Arg., *lys*. 9 = p. 166 Lampros: δυνάμεις δέ εἰσιν ἐξ ὧν αἱ ἐνέργειαι. τουτωνὶ δὲ τῶν ἐν ἡμῖν δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν, αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ ζωτικαί, αἱ δὲ ψυχικαί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ὑπηρετοῦσαι, αἱ δὲ ἐξυπηρετούμεναι, καὶ τῶν ἐξυπηρετουμένων αὖ πάλιν ἡ μέν τίς ἐστι θρεπτική, ἡ δὲ αὐξητική, ἡ δὲ γεννητική· ἐξυπηρετοῦσι δὲ αὐταῖς ἡ μέν τίς ἐστι **θελκτική**, ἡ δὲ ἀλλοιωτική, <ἡ δὲ ...>, ἡ δὲ τετάρτη ἡ ἀποκριτική. 4-5 ἡ δὲ αὐξητική ~ θελκτικήν om. P V.

Nei manoscritti P e V si è verificato un salto 'du même au même', mentre E presenta il corrotto θελκτική, originato dalla contiguità di due parole omofone in qualche modo confuse, ἑλκτική, ἡ δὲ καθεκτική; la lacuna, segnalata dal Lampros dopo ἀλλοιωτική, va pertanto anticipata (ἐξυπηρετοῦσι δὲ αὐταῖς ἡ μὲν [τίς ἐστι] **ἑλκτική**, <ἡ δὲ καθεκτική,> ἡ δὲ ἀλλοιωτική, ἡ δὲ τετάρτη ἡ ἀποκριτική), mentre va espunto il secondo τίς ἐστι, *reduplicatio* del precedente. Alla base del passo si riconosce la sistematizzazione della teoria galenica sulle facoltà naturali operata nel galenismo alessandrino[8], che consente di correggere con sicurezza il testo.

Lo studio delle fonti utilizzate da Giovanni Argiropulo nelle *lyseis* propriamente mediche mi ha consentito di individuare al momento con sicurezza due opere, un testo raro quale il *De febribus* dello ps.-Alessandro di Afrodisia (nelle *lyseis* 9 e 11) e l'*Ars medica* di Galeno (nella *lysis* 9)[9], ma anche, come si vedrà, di ravvisare la conoscenza di tematiche legate alla elaborazione del galenismo

[5] Lo segnalò Giovanni Mercati nella recensione pubblicata su «Byzantinische Zeitschrift» 19 (1910), pp. 580-581.

[6] Cf. Mondrain, *Jean Argyropoulos*, p. 247.

[7] *pr*. = Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 144: «Λοιπὸν δὲ αὐτὰ τὰ ζητηθέντα σοι καθ' ἕκαστον ἐξετάσωμεν, ἀπὸ τῶν θεολογικωτέρων πρώτων ἀρξάμενοι καὶ καθ' ἣν αὐτὸς ταῦτ' ἔθηκας τάξιν, ὡς ἔχει φύσεως· θεολογία γὰρ φυσικῆς καὶ ἰατρικῆς αὕτη τῇ τε φύσει καὶ σοί, καλῶς ποιοῦντι, προτέτακται».

[8] Si veda Steph., *in Hipp. aph*. I 1 = I 36 Westerink: «εἴρηται δὲ τὸ ποσὸν τῶν δυνάμεων, ὅτι τρεῖς αὗται, ψυχικαί, ζωτικαί, φυσικαί [...] αἱ φυσικαὶ δὲ εἰς γεννητικήν, αὐξητικὴν καὶ θρεπτικήν, καὶ αἱ τούτων ὑπηρέτιδες, **ἑλκτική**, **καθεκτική**, ἀλλοιωτικὴ καὶ ἀποκριτική. ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἐνεργειῶν».

[9] A.M. Ieraci Bio, *Galeno e lo ps. Alessandro di Afrodisia in due* lyseis *di Giovanni Argiropulo*, in *Sulla tradizione indiretta dei testi medici*. Atti del II Seminario Internazionale di Siena (Certosa di Pontignano, 19-20 settembre 2008), a cura di I. Garofalo – A. Lami – A. Roselli, Pisa-Roma 2009, pp. 177-186.

nell'ambito della scuola iatrosofistica alessandrina e alla sua fortuna[10]. Ne fornisco alcuni esempi.

Per quanto riguarda il *De febribus*, la tradizione manoscritta[11] è legata al solo Laur. 75.14 (= L), codice pergamenaceo copiato a Venezia da Giovanni Roso su commissione di Lorenzo de' Medici e sottoscritto il 20 dicembre 1491, e alla versione latina operata da Giorgio Valla e apparsa a Venezia nel 1498[12].

Argiropulo utilizza il testo dello ps-Alessandro nella *lysis* 11[13], il cui tema è «come insorga il calore e da quale crasi provenga» (ὅπως γίνεται ἡ θέρμη καὶ τίνος ὑπάρχει κράσεως). Partendo dalla necessità di distinguere fra calore innato secondo natura (ἡ ἔμφυτος καὶ κατὰ φύσιν θέρμη) e calore contro natura (ἡ παρὰ φύσιν), egli introduce con grande fedeltà, pur senza citarlo espressamente, un lungo passo al riguardo tratto dai capitoli ottavo e decimo del *De febribus* (è omesso il nono, nel quale l'autore precisava in breve il significato del concetto di ἐπείσακτον, 'introdotto', riferito a 'calore', espresso nei righi precedenti).

In questo caso, la tradizione indiretta dell'Argiropulo è latrice di una *lectio potior* rispetto al Laurenziano, *codex unicus* secondario per questo trattato:

Alex., *de febr*. 8 = p. 6, 19-25 Tassinari: καὶ καλοῖτ' ἂν διὰ ταῦτα δικαίως φυσική τε καὶ ἔμφυτος κρᾶσις, μᾶλλον δὲ ἀπὸ ταύτης ἡ φυσικὴ καὶ ἔμφυτος κρᾶσις θερμὴ λέγοιτ' ἄν, τοῦτο μέν, διά τὸ ἐν τῇ τῶν **λόγων** κράσει τὸ θερμὸν τὰς ἄλλας νικᾶν καὶ ὑπερβάλλειν ποιότητας· τὰ γὰρ ζῷα θερμὰ δήπου διὰ τὴν	Arg., *lys*. 11 = p. 171, 9-16 Lampros: καὶ καλοῖτό γ' ἂν διὰ ταῦτα δικαίως φυσική τε καὶ ἔμφυτος κρᾶσις, μᾶλλον δὲ ἀπὸ ταύτης ἡ φυσικὴ καὶ ἔμφυτος κρᾶσις θερμὴ λέγοιτ' ἄν, τοῦτο μέν, διά τὸ ἐν τῇ τῶν **ζῴων** κράσει τὸ θερμὸν τὰς ἄλλας νικᾶν καὶ ὑπερβάλλειν ποιότητας· τὰ γὰρ ζῷα καὶ *κατὰ τὸν ἐκ Περγάμου*

[10] Su tale scuola, cf., anche per la bibliografia, A.M. Ieraci Bio, Disiecta membra *della scuola iatrosofistica alessandrina*, in *Galenismo e medicina tardoantica. Fonti greche, latine e arabe.* Atti del Seminario internazionale (Certosa di Pontignano, 9-10 settembre 2002), a cura di I. Garofalo – A. Roselli, Napoli 2003 (A.I.O.N., 7), pp. 9-51.

[11] Cf. P. Tassinari, *Ps. Alessandro d'Afrodisia. Trattato sulla febbre*, Alessandria 1994, pp. vi-vii; il trattato compare con l'attribuzione ad 'Alessandro d'Afrodisia, medico'. Apografi diretti di L sono il Vind. med. gr. 10 (W) e il Par. suppl. gr. 836 (P).

[12] L'ipotesi che la genesi di L sia da identificare in un manoscritto presente nella biblioteca di Alessandro Benedetti (1452-1512), filologo e medico attivo a Padova e a Venezia, e che su L Giorgio Valla abbia operato la sua versione latina del testo, avanzata da C. Schiano, *Sulla tradizione del* De febribus *dello pseudo-Alessandro di Afrodisia [con appunti sulla lista di Lascaris]*, «Bollettino dei classici» III / 26 (2005), pp. 39-67, è stata ultimamente messa in dubbio da A. Rollo, *Il perduto Archimede di Giorgio Valla*, in *Archimede e le sue fortune*. Atti del Convegno [Siracusa-Messina, 24-26 giugno 2008], nota 64 (in corso di stampa; ringrazio A. Rollo per avermi messo a disposizione il suo contributo prima della pubblicazione).

[13] Nella *lysis* 9, per la parte relativa ai fattori non naturali, le *res non naturales*, Argiropulo ne riprende in forma parafrastica un altro passo, nel quale vengono presentate, fra le cause procatartiche o esterne al corpo umano, quelle con le quali il vivente ha a che fare per necessità (ἐξ ἀνάγκης): cf. Ieraci Bio, *Galeno e lo ps. Alessandro*, pp. 182-183.

ἐν αὐτοῖς ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ τὰς λοιπὰς νικῶσαν ποιότητας· τοῦτο δέ, διὰ τὸ τὸ θερμὸν δραστικώτατον εἶναι τῶν ἄλλων ἁπασῶν ποιοτήτων· οὐδεμία γὰρ τὰ γειτνιῶντα αὐτῇ μεταβάλλει ποιότης, ὡς τὸ θερμόν. *in rationum complexione* Valla	θερμὰ δήπου διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ τὰς λοιπὰς νικῶσαν ποιότητας· τοῦτο δέ, διὰ τὸ τὸ θερμὸν δραστικώτατον εἶναι τῶν ἄλλων ἁπασῶν ποιοτήτων. οὐδεμία γάρ, *ὡς ὁ αὐτός φησι*, τὰ γειτνιῶντα αὐτῇ μεταβάλλει ποιότης, ὡς τὸ θερμόν.

Secondo ps.-Alessandro, «il temperamento naturale e innato potrebbe essere chiamato caldo, in parte per il fatto che il calore vince e supera le altre qualità; ἐν τῇ τῶν λόγων κράσει», tradotto dal Tassinari «nel temperamento delle proporzioni», che non dà senso; la lezione λόγων è confermata dalla versione latina di Giorgio Valla (*in rationum complexione*)[14]. Argiropulo riporta, invece, la lezione ἐν τῇ τῶν ζῴων κράσει, «nel temperamento degli esseri viventi»; in effetti, la proposizione incidentale successiva chiarisce che «gli esseri viventi sono caldi proprio a causa del calore che in loro è prevalente e supera le altre qualità». La lezione ζῴων, confermata dalla precisazione immediatamente successiva relativa agli esseri viventi (τὰ γὰρ ζῷα...), conferisce alla correlazione τοῦτο μέν, διὰ τό / τοῦτο δέ, διὰ τό l'opposizione fra due diverse cause di efficacia del calore, una particolare (riferita agli esseri viventi), una generale. In questo caso, la tradizione indiretta rivela e sana una corruttela della παράδοσις del *De febribus* legata praticamente ad un unico testimone: è la *lectio* d'una tradizione diversa di questo testo raro, presente a Venezia nel 1491, o una congettura dell'Argiropulo per sanare il testo?

Nel passo, l'Argiropulo attribuisce la dottrina della prevalenza del calore negli esseri viventi al Pergameno (καὶ κατὰ τὸν ἐκ Περγάμου), ritornando sulla stessa attribuzione (ὡς ὁ αὐτός φησι) anche per la incidentale esplicativa finale («nessuna qualità infatti fa mutare le cose che le sono vicine come il calore»). Una formula analoga di attribuzione compare anche altrove[15], ma, in questo caso, manca un riscontro preciso in Galeno: può essere questo un indizio che l'Argiropulo avesse a disposizione una copia del *De febribus* con l'attribuzione a Galeno (come il testo immediatamente successivo nel manoscritto laurenziano, il *De differentia febrium*) o è solo una conferma autorevole alla quale ha fatto ricorso il dotto bizantino, studioso del Pergameno?

Per quanto riguarda Galeno (e il galenismo), fra le conoscenze mediche dell'Argiropulo un posto particolare riveste l'*Ars medic*a. Importante si rivela la *lysis* 9,

[14] Cf. Tassinari, *Ps. Alessandro*, p. 95.

[15] Nella nona *lysis* (καθά που καὶ τῷ ἐκ Περγάμου δοκεῖ), per la quadruplice classificazione delle parti del corpo relativa ad *Ars medica* 5, e nella decima *lysis*, a proposito dello schema dell'estensione della salute relativo ad *Ars medica* 4.8 (καθάπερ τῷ ἐκ Περγάμου [...] εὖ ἄγαν ἔδοξε).

relativa ai «fattori naturali, quelli non naturali e quelli contro natura», resi, con un calco dal latino, come «τὰ φυσικὰ πράγματα, τὰ μὴ φυσικά, τὰ κατὰ τῆς φύσεως». La classificazione, legata al galenismo alessandrino, richiama quella arabo-latina di *res naturales*, *res non naturales* e *res contra* (o *praeter*) *naturam*, diffusa nell'Occidente medievale dalla *Isagoge Johannitii* e dal *Liber regalis* di ʿAlī ibn al-ʿAbbās e dominante nella scolastica medievale[16].

Come fattori naturali degli esseri animati[17], ai sei tradizionali del galenismo alessandrino (elementi, complessioni, umori, membra, facoltà, attività) fanno seguito gli 'spiriti' (πνεύματα)[18], i soffi che veicolano le facoltà o le virtù, aggiunti dalla medicina araba[19].

A proposito delle parti, Argiropulo distingue le parti semplici o omeomere[20] (come osso, cartilagine, nervi, tendine, arteria, vena, membrana, carne) dalle composte, anomeomere o organiche, per le quali cita in primo luogo quelle che costituiscono i 4 principi direttivi (cuore, fegato, cervello, testicoli) alle quali aggiunge testa, mani, piedi e quante hanno simile facoltà[21].

[16] Cf. P. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)*, Napoli 1984, pp. 254 ss.; D. Jacquart, *La scolastica medica*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, a cura di M.D. Grmek, I, Roma-Bari 1993, pp. 261-322; N. Palmieri, *La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes*, in *Les voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au dix-neuvième siècle*, sous la dir. de D. Jacquart, Genève 1997, pp. 33-133.

[17] I fattori non naturali che modificano necessariamente il corpo, le cause 'non naturali' o esterne al corpo, di grande fortuna nel galenismo arabo-latino, sono sei: aria, esercizio/riposo, sonno/veglia, alimenti/bevande, evacuazione/replezione, accidenti o affezioni dell'anima (Arg., *lys*. 9 = Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 167: «ἀήρ [...] κίνησίς τε καὶ ἠρεμία [...] ὕπνος τε καὶ ἐγρήγορσις [...] τὰ προσφερόμενα πάντα [...] τὰ ἐκκρινόμενα ἢ ἐπεχόμενα [...] τὰ ψυχικὰ πάθη τε καὶ ξυμβεβηκότα». I fattori contro natura che modificano il corpo sono malattia, causa della malattia, accidenti e sintomi che si verificano nella malattia (Arg., *lys*. 9 = Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 168: «νόσος, αἴτιον νόσου ποιητικόν [...] καὶ τὰ ἐν τῇ νόσῳ ξυμβεβηκότα τε καὶ ξυμπτώματα», corrispondenti esattamente a *morbus*, *morbi causa*, *accidentia morbos sequentia* della medicina arabo-latina. Anche in questo caso c'è una corrispondenza nel galenismo alessandrino: si tratta dei fattori costituenti l'αἰτιολογικόν della medicina, indicati nella tradizione greca come τὰ παρὰ φύσιν.

[18] Arg., *lys*. 9 = Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 162: «φυσικὰ μὲν πράγματα κατὰ τοὺς ἰατρούς [...] τοσαῦτά ἐστι καὶ τοιαῦτα: στοιχεῖα, κράσεις, χυμοί, μέλη, δυνάμεις, ἐνεργεῖαι καὶ τὰ πνεύματα». Nella trattazione relativa si preciserà che gli 'spiriti' sono tre, come le δυνάμεις: naturale, vitale, psichico (φυσικόν, ζωτικόν, ψυχικόν).

[19] Secondo lo schema della *Isagoge* di Hunain ibn Ishāq (*Ioannicius*): cf. Jacquart, *La scolastica medica*, p. 269.

[20] Nella divisione canonica alessandrina (cf. Steph., *in Hipp. aph*. I 1 = I 36 Westerink), le parti possono essere omeomere o organiche; le omeomere, a loro volta, si suddividono in semplici, come nervo, osso, cartilagine, tendine, membrana, carne, e composte, come vene, arterie, muscoli; le organiche sono costituite dagli organi. Argiropulo presenta una distinzione diversa.

[21] p. 165 Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 165: «τῶν δὴ τοιούτων μελῶν τὰ μέν ἐστιν ἁπλᾶ, τὰ δὲ ξύνθετα. καὶ ἁπλᾶ μέν ἐστι τὰ ὁμοιομερῆ, οἷα τὸ ὀστοῦν, ὁ χόνδρος, τὰ νεῦρα, ὁ ξύνδεσμος, ἡ ἀρτηρία, ἡ φλέψ, ὁ ὑμὴν καὶ ἡ ἁπλῆ σάρξ. τούτων γὰρ τεμνομένων τὰ μόρια τὸν τοῦ ὅλου σώζουσι λόγον. ξύνθετα δὲ τὰ ἐκ τούτων, ἤτοι πάντων ἢ τινῶν γε ξυγκείμενα, ἅπερ καὶ ἀνομοιομερῆ λέγεται τῷ μὴ τὰ σφῶν αὐτῶν μόρια τὸν τοῦ ὅλου σώζειν γε λόγον, πρὸς δὲ καὶ ὀργανικὰ τῷ διὰ τούτων τὰς κινήσεις ἐν ἡμῖν γίνεσθαι καὶ τὰς ἐνεργείας, οἷα καρδία, ἧπαρ, ἐγκέφαλος, ὄρχεις καὶ τὰ τοιαῦτα, πρὸς δὲ καὶ κεφαλὴ καὶ χεῖρες καὶ πόδες καὶ ὅσα τῆς ὁμοίας ἐστὶ δυνάμεως».

Al riguardo, inserisce una citazione esplicita letterale da Galeno: «καθά που καὶ τῷ ἐκ Περγάμου δοκεῖ»; si tratta dell'intero cap. 5 dell'*Ars medica*, relativo alla quadruplice classificazione delle parti del corpo: quelle che giocano il ruolo di principi direttivi, quelle che traggono la loro origine da questi, quelle che si governano da sé, quelle che si governano da sé, ma hanno bisogno di arterie vene e nervi:

GAL., *ars med.* 5 = pp. 286-287 BOUDON: τέτταρες δ'αὐτῶν εἰσιν αἱ πᾶσαι διαφοραί· τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀρχαί τινές εἰσι· τὰ δὲ ἀπ' ἐκείνων ἐκπέφυκε· τὰ δὲ οὔτ' ἄλλων ἄρχει τῆς διοικήσεως, οὔθ' ὑπ' ἄλλων ἄρχεται, συμφύτους ἔχοντα τὰς διοικούσας αὐτὰ δυνάμεις· ἔνια δὲ συμφύτους τε ἅμα καὶ ἐπιρρύτους ἔχει. ἀρχαὶ μὲν οὖν εἰσιν ἐγκέφαλος, καρδία, ἦπαρ καὶ ὄρχεις· ἀπ' ἐκείνων δ' ἐκπέφυκε, κἀκείνοις ὑπηρετεῖ, νεῦρα μὲν καὶ νωτιαῖος μυελὸς ἐγκεφάλῳ, τῇ καρδίᾳ δὲ ἀρτηρίαι, φλέβες δὲ ἥπατι [...] τριχῶν δὲ καὶ ὀνύχων οὐδὲ διοίκησίς τίς ἐστιν, ἀλλὰ γένεσις μόνη· αὗται μὲν οὖν αἱ τῶν μορίων διαφοραί.	ARG., *lys*. 9 = pp. 165-166 LAMPROS: τούτων γε μὴν ἁπάντων ὁμοιομερῶν τε καὶ ἀνομοιομερῶν μορίων τοῦ σώματος, τέτταρές εἰσιν αἱ πᾶσαι διαφοραί, *καθά που καὶ τῷ ἐκ Περγάμου δοκεῖ* τὰ μὲν γὰρ ἀρχαί τινές εἰσι, τὰ δ' ἀπ' ἐκείνων ἐκπέφυκε, τὰ δὲ οὔτ' ἄλλων ἄρχει τῆς διοικήσεως, οὔθ' ὑπ' ἄλλων ἄρχεται, ξυμφύτους ἔχοντα τὰς διοικούσας αὐτὰ δυνάμεις, ἔνια δὲ ξυμφύτους τε ἅμα καὶ ἐπιρρύτους. ἀρχαὶ μὲν οὖν εἰσιν ἐγκέφαλος, καρδία. ἦπαρ καὶ ὄρχεις, εἰ βούλει· ἀπ' ἐκείνων δ' ἐκπέφυκε κἀκείνοις ὑπηρετεῖ, νεῦρα μὲν καὶ νωτιαῖος μυελὸς ἐγκεφάλῳ, καρδία δὲ ἀρτηρίᾳ, φλέβες δὲ ἥπατι [...] τριχῶν δὲ καὶ ὀνύχων οὐδὲ διοίκησίς τίς ἐστιν, ἀλλὰ γένεσις μόνον.

In questo caso, la tradizione indiretta non fornisce alcun apporto nuovo alla *constitutio textus*, ma contribuisce a illuminare ulteriormente un momento importante della fortuna dell'*Ars medica*[22] a Bisanzio, mostrandocene la centralità nella formazione medica.

Oltremodo significative si rivelano, a tal proposito, talune testimonianze conservate da manoscritti legati al *milieu* di Giovanni Argiropulo che, oltre a fornirci indicazioni sulla cultura medica dell'ambiente, ci aprono anche uno spaccato su precisi momenti delle lezioni del maestro al Kralj.

Prendo in esame per ora il Vat. gr. 285[23], un manoscritto realizzato a cavallo

[22] Si veda il recente volume curato da N. PALMIERI, *L'*Ars Medica (Tegni) *de Galien: lectures antiques et médiévales*. Actes de la Journée d'étude internationale (Saint-Étienne, 26 juin 2006), Saint-Étienne 2008.

[23] Cf. G. MERCATI – P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti. Codices Vaticani Graeci*. I. *Codices 1-329*, Città del Vaticano 1923, pp. 395-400. Come mostrano

fra sec. XV e sec. XVI, il cui primo quinione è di mano di Giorgio Mosco, figlio di Giovanni e fratello di Demetrio, nonché zio materno di Antonio Eparco[24], mentre il resto è vergato da una mano simile legata «à l'activité d'un cercle constantinopolitain de médecins ayant travaillé en particulier autour de Jean Argyropoulos»[25]; il manoscritto conserva diverse annotazioni espressamente collegate al dotto bizantino:

– al f. 11v, il passo relativo alla classificazione delle parti dell'*Ars medica* citato prima e ripreso da Argiropulo nella *lysis* 9[26] è rappresentato graficamente in forma arborea: «τῶν μορίων ► τὰ μὲν ἀρχαί, τὰ δὲ οὐκ ἀρχαί ► τὰ μὲν ἀμέσως πεφύκασιν ἐκ τῶν ἀρχῶν, τὰ δὲ οὐκ ἐκ τῶν ἀρχῶν πεφύκασιν ► τὰ μὲν συμφύτους ἔχει τὰς διοικούσας αὐτὰ δυνάμεις μόνον, τὰ δὲ συμφύτους καὶ ἐπιρρύτους ἅμα». Il passo fa seguito alla scritta μῦες φκθ΄, che fornisce il numero dei muscoli del corpo umano, 529. Il tema era stato trattato da Galeno nel *De musculorum dissectione*[27], opera compresa nell'*item* degli scritti isagogici di anatomia minore del canone alessandrino[28], nella quale, però, non è riportato il numero totale dei muscoli (la cui somma dà 524); questo è indicato, invece, alla fine del sommario alessandrino dell'anatomia dei muscoli conservatosi nella traduzione araba di Hunain ibn Ishâq, che riporta la somma totale di 528[29];

le segnature dei fascicoli, il manoscritto è composto di due parti, vergate dalla stessa mano: I, ff. 12-152; II, ff. 153-304.

[24] B. Mondrain, *Les Éparques, una famille de medecins collectionneurs de manuscrits aux XVe-XVIe siècles*, in *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries*. International Symposium (Athènes, 18-20.X.1996), a cura di N. Oikonomidès, Athina 2000, p. 160. Il Vat. gr. 285 compare nella lista dei manoscritti (Vat. lat. 3963) che il cardinale Cervini acquistò da Antonio Eparco per conto della Biblioteca Vaticana nel 1551: «commentariolus in Galeni parvam artem et ipsa parva ars, et de differentia febrium, et de usu partium, et alia quaedam, et Joannis Argiropuli in dubia quaedam».

[25] Mondrain, *Jean Argyropoulos*, p. 225; Ead., *Comment était lu Galien*, p. 374.

[26] Gal., *ars med*. 5,2 = p. 286 Boudon; Arg., *lys*. 9 = Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 165s.

[27] Si veda l'edizione curata per *LBL* da I. Garofalo, *Galien, l'anatomie des muscles*, Paris 2005.

[28] Stefano rinvia ad un suo commento non pervenutoci ad opere anatomiche di Galeno (*in Hipp. aph.* I 1 = I 36 Westerink).

[29] «La somma di tutti muscoli come li abbiamo distinti è la seguente: sulla faccia 9, negli occhi 24; che muovono la mascella inferiore 12; che muovono la testa 23; che muovono le clavicole 14; che muovono la canna del polmone [trachea] 4; che muovono l'osso simile al lam 6; che muovono la lingua 9 [I.G.: da emendare in 7], che muovono la laringe 16; che muovono il collo 4; che muovono l'articolazione delle spalle 26; che muovono la faringe 2; quelli delle braccia 34, quelli delle mani 36; che muovono l'articolazione dei gomiti 8 e che muovono il torace 104, che muovono la spina dorsale 48 [I.G.: 46 nella descrizione dei muscoli spinali, 23x2], quelli addominali 8; quelli dei testicoli 4; quelli della vescica 1 e quelli del pene 4; quelli che stringono la vagina 4; quelli dell'articolazione dell'anca 26; quelli che muovono l'articolazione del ginocchio 18; quelli nelle gambe 28; quelli nei piedi 52. Il tutto 528 muscoli». Ringrazio per la segnalazione Ivan Garofalo, che ha in corso lo studio dei *Summaria Alexandrinorum* del canone galenico conservatisi in arabo: cf. I. Garofalo, *La traduzione araba dei compendi alessandrini delle opere del canone di Galeno. Il compendio dell'*Ad Glauconem, «Medicina nei secoli» 6 (1994), pp. 329-348; Id., *I sommari degli Alessandrini*, in *Galenismo e medicina tardoantica. Fonti greche, latine e arabe*. Atti del Seminario Internazionale di Siena (Certosa di Pontignano, 9-10 settembre 2002), a cura di I. Garofalo – A. Roselli, Napoli 2003, pp. 202-231; per le riproduzioni dei manoscritti, cf. F. Sezgin, *The*

– un nuovo appunto in forma testuale che riprende il passo citato[30] della *lysis* 9 dell'Argiropulo relativo alle parti che sono principi direttivi (τὰ ἀρχοειδῆ καὶ πρῶτα μόρια ταῦτα εἰσί· καρδία, ἐγκέφαλος, ἧπαρ καὶ οἱ ὄρχεις)[31], alle parti organiche o anomeomere e alle parti omeomere (τὰ ὀργανικὰ πάντα λέγονται ἀνομοιομερῆ, οἷον χεῖρες, πόδες καὶ ὅμοια. τὰ δὲ ἁπλᾶ ὁμοιομερῆ, οἷον ὀστοῦν, χόνδρος καὶ τὰ τοιαῦτα)[32], è vergato al f. 151r dal copista principale, al di sotto d'un lungo passo sulle pulsazioni, espressamente collegato con grande ammirazione all'insegnamento dell'Argiropulo[33], presente anche nel Par. gr. 2271 (f. 157v), manoscritto gemello della prima parte del Vaticano, vergato da Demetrio Angelo[34]:

> τρία αἴτια οὐσιώδη θεωροῦνται ἐν τῷ σφυγμῷ ἐν αὐτῷ, φημὶ τῇ διαστολῇ καὶ συστολῇ, καθὼς ἡμῖν ὁ τῶν διδασκάλων διδάσκαλος καὶ τῷ ὄντι σοφώτατός τε καὶ λογιώτατος κῦρ Ἰωάννης ὁ Ἀργυρόπουλος σαφῶς ἐδιδάξατο: καὶ πρῶτον μὲν αἴτιόν ἐστι αὐτὸς ὁ ζωτικὸς τόνος, ὅπερ ἐστὶ καὶ ποιητικόν, δεύτερον δὲ αἴτιον, ὅπερ καὶ τελικόν, ἡ χρεία, δι' ἧς γίνεται ἡ διαστολὴ καὶ ἡ συστολή. χρεία δέ ἐστιν αὕτη, ἵνα διὰ μὲν τῆς διαστολῆς εἰσέρχεται ψυχρὸς ἀὴρ ἔξωθεν ἀναζωπυροῦν τὸν ζωτικὸν τόνον, διὰ δὲ τῆς συστολῆς ἵνα ἐξέρχωνται τὰ λιγνυώδη περιττώματα· εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἡ φύσις πρὸς φυλακὴν τοῦ φυσικοῦ πνεύματος ὡς ἔδει σοφῶς ἐτεχνούργησεν, ἀπεπνίγετο ἂν αὐτὸ καὶ ἐσβέ<ν>νυτο μηδαμῶς ἔξωθεν ῥιπιζόμενος, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἀνθράκων ὁρῶμεν γίνεσθαι· σβέννυνται γὰρ ἐπὶ μικρόν, εἰ περικαλυφθῶσι. τριταῖον δὲ οὐσιῶδες αἴτιον τοῦ σφυγμοῦ, ὅπερ καὶ ὀργανικόν, αἱ ἀρτηρίαι καὶ αὐτὴ ἡ καρδία, αἵπερ διαστελλόμεναι καὶ συστελλόμεναι τὴν χρείαν ἀποτελοῦσι.

Vengono qui presentate come cause sostanziali della pulsazione (τρία αἴτια οὐσιώδη) le tre cause generative indicate da Galeno come χρεία, δύναμις e ὄργανον[35] e riprese dal galenismo alessandrino secondo il *cliché* aristotelico di τελικόν, ποιητικόν, ὀργανικόν. In particolare, nel commento al *Prognosticon* ippocratico, Stefano[36] si richiama, per le cause della respirazione, alla trattazione analoga sulle cause della pulsazione svolta in un suo commento non perve-

Alexandrian Compendium of Galen's Work Jawami 'al-Iskandarâniyyîn, I-III, Frankfurt am Main 2001-2004.

[30] Cf. *supra*, nota 21.

[31] Cf. Gal., *ars med*. 5,2 = p. 287 Boudon.

[32] Cf. Gal., *ars med*. 5,1 = pp. 286 s. Boudon.

[33] Sulla scorta della segnalazione fatta da Mercati (*recensione*, p. 580), F. Fuchs (*Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Stuttgart 1926 [fotor. 1964], p. 72) scriveva: «ein Schuler erwähnt eine Vorlesung περὶ σφυγμῶν».

[34] Cf. Mondrain, *Jean Argyropoulos*, p. 225.

[35] Gal., *de caus. puls.* I 1 = IX 1 Kühn: «τῶν τοὺς σφυγμοὺς τρεπόντων αἰτίων τὰ μὲν τῆς γενέσεως αὐτῶν ἐστιν αἴτια, τὰ δὲ τῆς ἀλλοιώσεως μόνον· τῆς γενέσεως μὲν ἥ τε χρεία δι ' ἣν γίνονται καὶ ἡ δύναμις ὑφ' ἧς καὶ τὰ ὄργανα δι' ὧν διατείνονται».

[36] Steph., *in Hipp. progn*. I 40 = p. 106 Duffy.

nutoci al *De pulsibus ad tirones* galenico, in un passo che si rivela molto vicino al nostro:

> ἀλλ'ὥσπερ μέλλοντες εἰπεῖν περὶ σφυγμοῦ ἐζητήσαμεν τίνα καὶ πόσα εἰσὶ τὰ συνεκτικὰ αἴτια, καὶ εὕρομεν ὅτι τρία εἰσί, χρεία, δύναμις καὶ ὄργανον – ἄνευ γὰρ τούτων οὐ δύναται εἶναι σφυγμός –, οὕτως οὖν καὶ ἐνταῦθα δεῖ ἡμᾶς ζητῆσαι τὰ γενεσιουργὰ αἴτια τῆς ἀναπνοῆς. καὶ χρή σε εἰδέναι ὅτι εἰσὶ τέσσαρα, ποιητικόν, ὀργανικόν, ὑλικόν, τελικόν. καὶ ποιητικὸν μὲν αἴτιόν ἐστι τῆς ἀναπνοῆς αὐτὴ ἡ δύναμις ἡ κινοῦσα τοὺς μύας τοῦ θώρακος. ὑλικὸν δὲ αἴτιόν ἐστιν αὐτὸ τὸ εἰσπνεόμενον καὶ ἐκπνεόμενον πνεῦμα. τελικὸν δὲ αἴτιόν ἐστιν ἡ χρεία· διττὴ δὲ αὕτη· διὰ μὲν τῆς εἰσπνοῆς εἰσάγει καθαρὸν ἀέρα καὶ ἐμψύχει τὸ ἔμφυτον θερμόν, διὰ δὲ τῆς ἐκπνοῆς ἐξάγει τὰ λιγνυώδη περιττώματα. ὀργανικὸν δὲ αἴτιόν ἐστι τὸ διάφραγμα.

Rispetto alle tradizionali quattro cause di matrice aristotelica[37] presentate per la respirazione, anche in Stefano – come nel nostro testo – manca la causa materiale (ὑλικὸν αἴτιον) in quanto la pulsazione è un'attività e non una sostanza; le tre cause compaiono anche nel commento al *De pulsibus* galenico di Giovanni Grammatico conservato dal manoscritto Berol. Ar. 6230 (a. 1194/590) nella traduzione araba di Sa'cîd ibn Abû 'Utmân al-Dimishqî (c. 900)[38].

Ma i manoscritti ci hanno conservato altre due importanti testimonianze sull'insegnamento medico di Giovanni Argiropulo e in particolare sulla centralità goduta in questo dall'*Ars medica* di Galeno: un diagramma sull'estensione della salute (τὸ ὑγιείας πλάτος) connesso alle lezioni sull'operetta galenica tenute dal dotto bizantino ed un inedito commento anonimo al prologo dell'*Ars medica* collegabile al suo *milieu*.

a) Nella decima *lysis* Argiropulo spiega, con un esplicito richiamo a Galeno (καθάπερ τῷ ἐκ Περγάμου καὶ τοῖς χαριεστέροις εὖ ἄγαν ἔδοξε δήπου τῶν ἰατρῶν), lo schema dell'estensione della salute (τὸ ὑγιείας πλάτος) esposto dal medico pergameno in *Ars medica* 4.8[39]. Applicando alla salute le categorie aristoteliche del 'più' e del 'meno'[40], Galeno presentava un ampio ventaglio di gradi della salute (corrispondenti a discrasie non ancora patologiche[41]), collegati a tre stati del corpo: il corpo in buona salute, il corpo malato e, intermedio fra

[37] Arist., *phys*. 194b 23-195a 3.

[38] Sezgin, *The Alexandrian Compendium*, I, p. 159; ringrazio Ivan Garofalo per la segnalazione.

[39] Cf. Gal., *ars med*. 5,2 = pp. 284-285 Boudon.

[40] Cf. Arist., *eth. Nic*. X 2, 1173 a 23-28; *cat*. 8,10 b 26-11 a 5. Nel *de san. tuend*. (I 5,14 = p. 8 Koch), Galeno presenta come pertinente piuttosto all'ambito della logica che della pratica medica la questione relativa all'esistenza della 'estensione della salute', entro la quale porre i vari gradi non ancora patologici. Si veda l'ampia trattazione di S. Grimaudo, *Difendere la salute. Igiene e disciplina del soggetto nel* De sanitate tuenda *di Galeno*, Napoli 2008, pp. 73-97.

[41] Cf. Grimaudo, *Difendere la salute*, p. 77: «solo la lesione percepibile dell'azione consente di segnare un discrimine tra salute e malattia».

essi, il neutro; a ciascuna di queste categorie veniva applicato il parametro temporale ('naturalmente, in assoluto', 'sempre', 'per lo più', 'ora').

Argiropulo[42] si dilunga su questo concetto, indicando nella *lysis*, quasi icasticamente (τέμνεται γὰρ τὸ τῆς ὑγιείας πλάτος εἰς τὴν ἁπλῶς ὑγίειαν καὶ εἰς τὴν ἐν τῷ νῦν), i vari gradi della estensione della salute; egli esclude da questo ventaglio lo stato del 'neutro ora' (οὐδέτερον νῦν) e del 'malato ora' (νοσῶδες νῦν), testimoniando, polemicamente, l'esistenza di interpretazioni diverse.

In alcuni manoscritti è riportato un diagramma sull'estensione della salute espressamente connesso all'insegnamento dell'Argiropulo nell'ospedale del Kralj; si tratta d'uno schema grafico individuato, finora, in 5 testimoni (Vat. gr. 285, f. 80; Par. gr. 2271, f. 73v; Marc. gr. app. V 9, f. 178; Mosquens. gr. 466 [= 283 Savva], f. 174v; Vlatad. 14, f. 147v) e sul quale ha di recente nuovamente attirato l'attenzione Brigitte Mondrain[43].

Nel Vaticano, il diagramma è vergato da Andronico Eparco (condiscepolo di Demetrio Angelo alla scuola di Argiropulo e nonno di Antonio Eparco, nipote per parte materna di Giorgio Mosco, il copista del quinione iniziale del manoscritto vaticano); nel Marciano e nel Mosquense, da Demetrio Angelo, copista principale del Parigino e allievo di Argiropulo; nel manoscritto di Vlatadon, da Costantino Lascari (l'identificazione è di Dieter Harlfinger[44]), allievo di Argiropulo[45]. Rispetto agli altri, il diagramma del manoscritto di Vlatadon presenta in più, in alto, una διαίρεσις che riprende in forma grafica lo schema di partizione dell'estensione della salute indicato dall'Argiropulo nella decima *lysis*[46]. A margine del disegno, i manoscritti di Venezia (f. 178) e di Mosca (f. 174v) presenta-

[42] Arg., *lys*. 10 = Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, pp. 168-169: «τρεῖς εἰσιν αἱ φύσεις τοῦ ἀνθρωπείου σώματος, αἳ καὶ διαθέσεις φυσικαὶ τοῦ αὐτοῦ κέκληνται, ὑγίεια, νόσος καὶ οὐδετέρα διάθεσις, καθ' ἃς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα ὑγιεινόν, νοσερὸν καὶ οὐδέτερόν ἐστι [...]· τέμνεται γὰρ τὸ τῆς ὑγιείας πλάτος...».

[43] B. Mondrain, *Démétrios Angelos et la médecine: contribution nouvelle au dossier*, in *Storia della tradizione e edizione dei medici greci*. Atti del VI Colloquio Internationale (Paris, 12-14 aprile 2008), a cura di V. Boudon –Millot – A. Garzya – J. Jouanna – A. Roselli, Napoli 2010, pp, 293-295; cf. anche Ead., *Jean Argyropoulos*, pp. 225-231. Per quanto riguarda gli stretti rapporti fra i testimoni manoscritti, gli opuscoli galenici riportati nel *pinax* del Vaticano sono presenti nello stesso ordine nel Par. gr. 2271, della metà del sec. XV, e, con uno spostamento (i primi due spostati alla fine), nel Marc. gr. app. V 9; il copista principale del Parigino, Demetrio Angelo, ha vergato gran parte del Marciano e annotato il Mosquense, una delle mani del quale si trova anche nel f. 1 del Parigino.

[44] Cf. A. Pietrobelli, *Variation autour du Thessalonicensis Vlatadon 14: un manuscrit copié au xénon du Kral, peu avant la chute de Constantinople*, «Révue des études byzantines» 68 (2010), p. 115, nota 83.

[45] Cf. T. Martínez Manzano, *Konstantinos Laskaris: Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist*, Hambourg 1994, pp. 160-162; 199.

[46] Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 169: «τέμνεται γὰρ τὸ τῆς ὑγιείας πλάτος εἰς τὴν ἁπλῶς ὑγιείαν καὶ εἰς τὴν ἐν τῷ νῦν. καὶ ἡ μὲν ἁπλῶς εἰς τὴν ἐσαεί τε καὶ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἡ δὲ ἐν τῷ νῦν εἴς τε τὴν οὐδετέραν διάθησιν, τὴν ἐσαεί τε καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ εἰς τὴν νόσον ἁπλῶς, ἡ δὴ καὶ αὐτὴ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ τέ ἐστι καὶ διὰ παντός, πρὸς ἣν τὸ τῆς ὑγιείας ἅπαν πεπέρασται πλάτος». Si veda la tav. 1 riportata da Pietrobelli, *De l'arabe au grec*, pp. 504-505. Il collegamento fra le *lyseis* e il diagramma del Marciano era stato segnalato dalla Mondrain, *Jean Argyropoulos*, pp. 233-234.

no una nota vergata da Demetrio Angelo, che indica il diagramma come frutto dell'insegnamento di Giovanni Argiropulo (nell'ospedale del Kralj, come si precisa nel Marciano), quando faceva studiare agli allievi l'*Ars medica* di Galeno[47]; segue, quindi, una lista di nomi di allievi di Argiropulo (nel Marciano: ἐγώ [= Demetrio Angelo][48], Antonio Piropulo, Giovanni Panareto, Manuele Piropulo, Teodoro Brana, Manuele Marula, Andronico Dioscuride; nel Mosquense: ἐγώ [= Demetrio Angelo], Antonio Piropulo, Giovanni Panareto, Teodoro Brana, Manuele Marula, Agallone Mosco). Come indicato dalla Mondrain[49], la lista è raffrontabile alle due presenti nel famoso ritratto dell'Argiropulo contenuto in un manoscritto di logica aristotelica, il Barocc. 87 (f. 33v: Antonio Piropulo, Manuele Piropulo, Giovanni Panareto, Demetrio Angelo, Agallone Mosco, Brana)[50], ma con delle differenze fra i tre testimoni, il che ha fatto ipotizzare a Pietrobelli[51] non un processo di copia da un modello, ma la testimonianza di note prese durante una lezione dello stesso corso da studenti diversi, i quali provavano ammirazione per il maestro e ne volevano immortalare un momento sentito come importante nel corso degli studi.

Una tale rappresentazione dello ὑγιείας πλάτος è un *unicum* in greco; nelle *Tabulae Vindobonenses* alessandrine, rappresentazione grafica dei 16 libri del canone iatrosofistico di Galeno, esso è raffigurato con una linea orizzontale che segna il passaggio dallo stato di salute al neutro e al morboso, mentre le relative sottodivisioni secondo le tre categorie sono rappresentate dai consueti schemi arborei[52]; nel commento latino 'ravennate' all'*Ars medica* di Agnello iatrosofista[53]

[47] Marc. gr. app. V 9, f. 178v: «διάγραμμα κῦρ ἰωάννου φιλοσόφου καὶ διδασκάλου τοῦ ἀργυροπούλου, ὁπότε ἐδιδασκόμεθα παρ'αὐτῷ ἐν τῷ ξενῶνι τοῦ κράλη τὸ *περὶ τέχνης* γαληνοῦ»; Mosq. Synod. 466, f. 174v: «διάγραμμα τοῦ ἰωάννου διδασκάλου τοῦ ἀργυροπούλου, ὁπότε ἐδιδασκόμεθα τὸ *περὶ τέχνης* γαληνοῦ». Cf. Mondrain, *Jean Argyropoulos*, p. 227, nota 16; V. Boudon-Millot, *Un nouveau témoin pour l'histoire du texte de l'*Ars medica *de Galien: le Vlatadon 14*, in Palmieri (ed.), *L'*Ars Medica (Tegni) *de Galien*, pp. 23-25; Pietrobelli, *De l'arabe au grec*, p. 505.

[48] Cf. Mondrain, *Jean Argyropoulos*, p. 238.

[49] Mondrain, *Jean Argyropoulos*, pp. 227-230; Ead., *Démétrios Angelos*, pp. 317-318.

[50] Da notare la stessa ripresa del modulo iconografico del letterato o dell'evangelista in cattedra, raffigurato in un interno con cortinaggio sullo sfondo, leggio e libro, nella raffigurazione di Giovanni Argiropulo e in quella del Gran duca Alessio Apocauco tradita dal Par. gr. 2144 (f. 11); il manoscritto parigino doveva trovarsi nella biblioteca del Monastero di San Giovanni Prodromo, al quale era legato l'ospedale del Kralj, dove è stato annotato da Argiropulo, come ha segnalato B. Mondrain, *Lire et copier Hippocrate – et Alexandre de Tralles – au XIVe siècle*, in *Ecdotica e ricezione dei testi medici greci*. Atti del V Convegno internazionale [Napoli, 2004], a cura di V. Boudon-Millot – A. Garzya – J. Jouanna – A. Roselli, Napoli 2006, p. 398; Ead., *Démetrios Angelos*, pp. 294; 303.

[51] Pietrobelli, *Variation*, p. 7: «à mon sens, chaque diagramme émane d'une séance particulière d'un même cours, repris plusieurs fois de suite, et chacun peut s'interpréter come la prise de note d'un étudiant durant une leçon».

[52] Cf. B. Gundert, *Die* Tabulae Vindobonenses *als Zeugnis Alexandrinischer Lehrtätigkeit um 600 n. Chr.*, in *Text and Tradition. Studies... presented to Jutta Kollesch*, a cura di K.-D. Fischer – D. Nickel – P. Potter, Leiden-Boston-Köln, 1998, pp. 125-126.

[53] Cf. N. Palmieri, *Survivance d'une lecture alexandrine de l'*Ars medica *en latin et en arabe*, «Archives

e nel *Summarium* arabo vengono elencate le 27 combinazioni possibili; nel *Commentum Haly*, versione latina operata da Gherardo da Cremona (sec. XII) del commento all'*Ars medica* dell'egiziano 'Alī ibn Riḍwān (sec. XI), manca il diagramma con le 27 combinazioni, ma il commentatore vi allude («et tu potes notare istas divisiones in tabula, et exercitabitur per illud mens tua»)[54], mostrando di conoscerlo .

Il diagramma argiropuleo si sviluppa secondo una struttura del tutto diversa, geometrica, rapportabile a quella tracciata dai commentatori italiani al prologo dell'*Ars medica* nell'elaborazione d'un complesso e sofisticato sistema. Due, in particolare, i modelli individuati[55]: quello di Pietro Torrigiano de' Torrigiani († 1320), la *Via Plusquamcommentatoris*, che aveva compreso nella *latitudo sanitatis* anche l'*aegrum simpliciter* (cioè, il corpo poco resistente alle malattie) e considerava la *aegritudo ut nunc* e la *neutralitas ut nunc* come una categoria a sé[56], una disposizione innaturale rientrante nella categoria della *latitudo aegritudinis* (e non un grado più basso del *simpliciter,* come indicato da Haly); quello di Gentile da Foligno († 1348), la *Via Haly, Gentilis et Patavorum*, che ritornava all'interpretazione di Haly della differenza di gradi: partendo dal *sanum simpliciter semper* della *latitudo sanitatis*, si scende verso lo stato neutro per risalire verso i vari gradi della *latitudo aegritudinis*, l'ultimo dei quali è lo *aegrum simpliciter*. Nel diagramma, così come nella *lysis* 10, Argiropulo considera a se stanti, fuori dalla 'estensione della salute', gli stati dello οὐδέτερον ὡς νῦν e del νοσῶδες ὡς νῦν, al pari del Torrigiano, il cui commento poderoso aveva avuto una grande diffusione, tanto che gli statuti padovani del 1465 ne avrebbero canonizzato l'uso curriculare[57].

b) Un commento anonimo, ancora inedito, al prologo dell'*Ars medica* di Galeno è stato da me[58] recentemente individuato nel Vat. gr. 285 (ff. 1-10), il manoscritto già considerato per talune annotazioni legate all'Argiropulo; il testo, di cui ho in corso l'edizione, è al momento l'unico commento a questa operetta pervenutoci in greco[59].

d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 60 (1993), pp. 95-96; la Palmieri ha in corso l'*editio princeps* del commento latino.

[54] F. 177.

[55] Si veda Ottosson, *Scholastic Medicine*, pp. 178-194.

[56] Seguendo le *Categoriae* (8b 25-30) aristoteliche, Torrigiano distingue fra *habitus* e *dispositio*, a cui fa corrispondere rispettivamente il *simpliciter* (con *semper* e *ut multum*) e l'*ut nunc*. Lo contesta Gentile, interpretando il *simpliciter* come *habitus ex generatione*, ossia permanente, e *ut nunc* come *dispositio e tempore*, ossia transeunte.

[57] *Statuta Dominorum Artistarum Achademiae Patauinae*, l. II, rubrica XVI (*Quae teneantur legere doctores*), c. XXIVv: «tertio anno legant librum microtegni Galieni cum expositione Trusiani seu expositione Iacobi cum questionibus».

[58] A.M. Ieraci Bio, *Giovanni Argiropulo e un inedito commento anonimo a Galeno (*ars med. *1, 1a-b7) nel Vat. gr. 285*, in *Storia della tradizione e edizione dei medici greci*, pp. 271-290.

[59] Cf. S. Ihm, *Clavis Commentariorum der Antiken Medizinischen Texte*, Leiden-Boston-Köln 2002, nr.

Il commento è tradito dal quinione iniziale del Vat. gr. 285 e sembra avere la funzione di introdurre il testo dell'*Ars medica*, che segue immediatamente e al quale è premesso un πίναξ dei nove testi galenici contenuti nella prima parte del manoscritto. Come si è detto, copista del quinione è Giorgio Mosco[60], figlio di Giovanni e fratello di Demetrio, zio materno di Antonio Eparco[61], vissuto fra Corfù, Ferrara e Mirandola, professore di retorica e medicina a Corfù e, tra il 1499 e il 1500, correttore presso la stamperia di Aldo Manuzio[62]; il resto del manoscritto, di una mano molto vicina alla sua[63], è legato all'attività dei medici che avevano lavorato con Giovanni Argiropulo[64].

Il commento si caratterizza come un'opera di scolastica medica, nella quale il testo di Galeno viene interpretato esclusivamente alla luce della dottrina di Aristotele e dei suoi commentatori. Manca l'*accessus ad auctorem* (c'è solo la discussione sul titolo), come nel *Plusquam commentum*[65], e l'esegesi dei lemmi è continua, senza alcuna partizione in *lectiones*. Da un punto di vista linguistico, frequenti sono gli atticismi (ξυνέθηκεν, σμικρόν) e le formule colloquiali della prassi didattica (ἀλλ'ἀποροῦσι τινές; ἄλλοι πάλιν ἐνίστανται λέγοντες; οἷον, φέρε εἰπεῖν; εἴποι δέ τις [...] εἰ δ'αὖ πάλιν ἐρωτῷη). Nel riportare delle esemplificazioni sillogistiche, il commentatore fa esplicito riferimento una volta al suo maestro (ὁ δὲ σοφώτατος ἡμῖν διδάσκαλος), che potrebbe essere il maestro d'un corso sull'*Ars medica* di Galeno al quale egli ha assistito (Aristotele è più volte citato per nome).

291, pp. 236-237. Nel commento agli *Aphorism*i (IV 37 = II 310 West.), Stefano pare accennare ad una sua esegesi dell'*Ars medica*, opera compresa nel gradino isagogico del canone, ma in greco non ci è pervenuto alcun commento. Testimonianze superstiti di tale esegesi iatrosofistica sono il commento latino 'ravennate' di Agnello, di cui Nicoletta Palmieri sta completando l'*editio princeps*, e il commento arabo di Abû l-Faraj ibn at-Tayyib. Nel sec. XI, il medico egiziano Ali ibn Ridwan († 1067/68) commenta il testo dell'*Ars* nella versione araba di Hunain ibn Ishaq (sec. IX); questo commento (*Commentum Haly*) sarà tradotto nel sec. XII in latino da Gherardo da Cremona e in ebraico da Samul ibn Tibbon (a. 1199). Dalla seconda metà del sec. XII, l'*Ars* figura all'interno dell'*Articella* ed entra come testo obbligatorio negli statuti delle principali facoltà di medicina europee per tutto il Medioevo e l'inizio del Rinascimento.

[60] Cf. E. Gamillscheg, *Repertorium der Griechischen Kopisten 800-1600*, III, Wien 1997, p. 59, nr. 111; Mondrain, *Les Éparques, une famille de médecins collectionneurs de manuscrits aux XVe-XVIe siècles*, pp. 158-161.

[61] Cf. *supra*, nota 24.

[62] Fu licenziato per una controversia sorta tra i greci: cf. D. J. Geanakoplos, *Bisanzio e il Rinascimento*. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400-1535), Roma 1967 (trad. it. ed. ingl. 1962), p. 249, nota 34; P. Eleuteri – P. Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milano 1991, pp. 84-86, nr. 28.

[63] La Mondrain, *Jean Argyropoulos*, p. 247 avanza l'ipotesi che si tratti di Agallone Mosco, uno degli allievi di Argiropulo nel ritratto del Baroccianus 87.

[64] Cf. *supra*, nota 25.

[65] Cf. D. Jacquart, *Commentaire et écriture médicale aux XIVe et XVe siècles*, in *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, a cura di G. Fioravanti – C. Leonardi – S. Perfetti, Turnhout 2002, p. 56.

Il titolo, ἐξήγησις εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ Γαληνοῦ μικρᾶς τέχνης, precisa che il commento riguarda il prologo dell'opera indicata come Μικρὰ τέχνη[66].

Mi soffermo, in questa sede, su alcuni punti particolarmente interessanti.

Il commento vero e proprio ha inizio con una ἀπορία (ἀλλ'ἀποροῦσί τινες): «perché Galeno qui ha menzionato il solo insegnamento (διδασκαλία) e non l'apprendimento (μάθησις), dal momento che Aristotele afferma che 'ogni insegnamento e ogni apprendimento intellettuale derivano da una preesistente conoscenza'[67]».

L'aporia qualifica sin dall'inizio il commento come una esegesi aristotelico-scolastica applicata al prologo dell'*Ars medica*. Il riferimento è all'affermazione di apertura dell'*Ars*: «tre sono tutti i tipi di insegnamento (τρεῖς εἰσιν αἱ πᾶσαι διδασκαλίαι) che si attengono ad un ordine».

Il Commentatore chiarisce, quindi, che διδασκαλία e μάθησις sono una sola cosa da due punti diversi, come salita e discesa (ἀνάβασις καὶ κατάβασις) rispetto alla scala (κλῖμαξ): è l'esempio classico utilizzato dai commentatori aristotelici del passo proemiale (ὁμώνυμα, συνώνυμα, παρώνυμα) delle *Categoriae* per gli oggetti di nome diverso che hanno uno stesso sostrato (ἑτερώνυμα)[68].

Nel riferimento ad Aristotele, in particolare al passo iniziale degli *Analitica posteriora*, il Nostro si pone sulla scia d'una tradizione, che partiva già dal *Commentum Haly*[69] e tentava di conciliare la concezione epistemologica di Aristotele (con i quattro procedimenti dimostrativi)[70] e i procedimenti cognitivi di Galeno (con le tre διδασκαλίαι: 'per analisi', 'per sintesi', 'per risoluzione della definizione'); particolarmente vivace il dibattito fra i commentatori italiani medievali, con diverse *dubitationes* sulla *praeclara quaestio* all'interno della medicina scolastica[71].

[66] È il titolo (*Ars parva* / *Microtechni* / *Microtegni* in latino), probabilmente di tradizione alessandrina, col quale l'operetta verrà designata per tutto il Medioevo.

[67] Arist., *anal. post.* I 1, 71 a 1.

[68] Cf. Amm., *in Arist. cat.* 1 = IV 4, p. 16 Busse; Simpl., *in Arist. cat.* 1 = VIII 22 Kalbfleisch; Joann. Phil., *in Arist. cat.* 1 = XIII 1, p. 14 Busse; Anon., *in Arist. libr. prim. anal. post.* = VIII 30 Kalbfleisch. Cf. anche Clem. Alex., *strom.* 8,8,24,3,1 Stählin; Joann. Damasc., *dialect.* 2, 35.3 Kotter.

[69] Nel suo commento, Ali ibn Ridwan aveva introdotto il riferimento ad Aristotele (*pr.*: «et Aristoteles quidem iam posuit ipsum [i.e. hunc modum doctrinae] in analeticis, id est in libro posteriorum»); in tal senso, egli vedeva nell'analisi e nella sintesi il mezzo per risolvere dei problemi particolari all'interno d'una data scienza, identificando due dei modi di insegnamento galenico in due dei modi di dimostrazione aristotelica (nel διότι la sintesi, nell'ὅτι l'analisi): «et demonstrationes quidem omnes fiunt in his duabus doctrinis, demonstratio autem *quare* fit per compositionem et demonstratio *quia* fit per dissolutionem». Cf. anche Pietro d'Abano, *concil. diff.* VIII, f. 11ra.

[70] Arist., *anal. pr.* I 27, 43b 1-6; cf. David, *in Porph. isag. pr.* = XVIII 2, p. 93,26-28 Busse: «ἰστέον ὅτι τεσσάρων ὄντων τῶν διδασκαλικῶν τρόπων κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, οἷον διαιρετικοῦ ὁριστικοῦ ἀποδεικτικοῦ ἀναλυτικοῦ, τοῖς τέτταρσι τρόποι κέχρηται».

[71] Pietro d'Abano († 1315), il *Conciliator*, ne discute nella *Differentia VIII*: «Quod doctrinarum ordinariarum numerus non sit trinus sed indiffinitus»; Gentile da Foligno († 1348) nella *Quaestio II*: «Ordinariae doctrinae an sint tres tantum».

Si passa, quindi, al lemma cruciale relativo ai tre tipi di insegnamento secondo il Pergameno: «il primo, che muove dalla considerazione del fine, ha luogo per analisi; il secondo ha luogo dalla sintesi di quanto si è scoperto con l'analisi; il terzo è l'insegnamento basato sulla risoluzione (scomposizione) della definizione, che ora intraprendiamo»[72]. L'esegesi poggia su un lungo passo degli *Analitica posteriora* (85-86) aristotelici relativo alla dimostrazione universale, oggetto d'intellezione, preferibile a quella particolare, che sfocia nella percezione[73]. Il commentatore sa, però, che l'identificazione del metodo galenico 'per analisi' col διότι aristotelico e del metodo 'per sintesi' con l'ὅτι non è accolta concordemente (ἀλλ'ἐνταῦθα διαφέρονται πολλοί, ποία ἐστὶν ἣν λέγει ὁ Γαληνὸς κατὰ ἀνάλυσιν καὶ ποία κατὰ σύνθεσιν). Il riferimento è a un lungo dibattito seguito alla corrispondenza proposta da Ali ibn Ridwan, sulla scorta della logica aristotelica (ed in particolare degli *Analitica posteriora*), fra questi due modi di insegnamento galenici[74] e due dei modi di dimostrazione aristotelici[75], e precisamente quello 'per sintesi' / *compositio* col διότι / *propter quid (quare)*, quello 'per analisi' / *dissolutio* con l'ὅτι / *quia*[76]. Tale interpretazione era stata seguita da Taddeo Alderotti (1223-1295 ca.), Pietro d'Abano (1250-1315) e Gentile da Foligno († 1348), ma il dibattito, particolarmente vivace nelle Università italiane, era giunto fino a invertire radicalmente i termini del problema[77], identificando l'analisi con la *demonstratio propter quid (quare)* e la sintesi con la *demonstratio quia*: è la posizione di Pietro Torrigiano de' Torrigiani (il *Plusquamcommentator* [ca. 1270-1320], allievo a Bologna di Taddeo Alderotti e maestro di medicina a Parigi negli anni 1305-1320) e del Nostro.

Il commentatore passa quindi a parafrasare il lemma nel quale Galeno afferma che «alcuni erofilei hanno tentato di realizzare» il terzo tipo di insegnamento, quello per risoluzione della definizione, così come pure taluni erofilei e taluni erasistratei hanno tentato di realizzare il secondo tipo di insegnamento, quello per sintesi, ma «nessuno dei medici precedenti ha esposto per iscritto l'insegnamento che parte dalla nozione del fine, sulla base della quale si costituiscono tutte le arti secondo un metodo»[78], ovvero quello per analisi; qui, nota il Commentatore, Galeno

[72] Gal., *ars med.* Ia 1 = p. 274 Boudon.

[73] Arist., *anal. post.* II 1, 86 a 30: «καὶ ἡ μὲν καθόλου νοητή, ἡ δὲ κατὰ μέρος εἰς αἴσθησιν τελευτᾷ».

[74] Diversi erano i problemi incontrati dai vari commentatori galenici: dei quattro oggetti della ricerca scientifica secondo Aristotele (corrispondenti agli interrogativi ὅτι, διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστι / *quia, propter quid, si est, quid est*), in Galeno potevano ritrovarsi solo due (διότι, sintesi; ὅτι, analisi), il terzo (la risoluzione della definizione) non aveva corrispondenza in Aristotele.

[75] Arist., *anal. post.* II 1, 89b 24-25: «ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν».

[76] Cf. *supra*, nota 23.

[77] Cf. Ottosson, *Scholastic Medicine*, pp. 108-109.

[78] Gal., *ars med.* Ia 2 = p. 275 Boudon: «οὐδεὶς μέντοι γε τῶν πρὸ ἡμῶν ἔγραψε τὴν ἐκ τῆς τοῦ

> tralascia il secondo tipo di insegnamento (quello per sintesi), come se non ci fosse necessità, giacché è il primo, quello 'sulla base del quale tutte le arti si costituiscono secondo un metodo'. 'Si costituiscono secondo un metodo' perché partendo dai principi più universali vanno verso quelli più particolari, e questo è il metodo migliore[79].

È il passo cruciale della polemica umanistico-scolastica: nell'interpretazione del lemma galenico, il relativo ἐξ ἧς / *ex qua* era stato riferito a τὴν διδασκαλίαν / *doctrinam* invece che ad ἐκ τῆς τοῦ τέλους ἐννοίας / *ex notione finis*, il che aveva portato alla ricerca della *doctrina* che, avendo inizio dalla nozione del fine, costituisce tutte le arti e le insegna secondo un ordine. Il Commentatore si pone su questa scia, sostenendo con Aristotele che la vera dimostrazione è quella che dagli universali va verso i particolari. La questione verrà risolta nel 1508 da Niccolò Leoniceno (1428-1524), il quale riferirà grammaticalmente il relativo a ciò che immediatamente precede, *ex notione finis*[80]: tutte le arti si basano sulla nozione di fine (il proprio particolare fine), dalla quale ha inizio la dottrina analitico-risolutiva; le *doctrinae* di cui parla Galeno non differiscono per i modi di insegnamento, ma per l'*ordo in docendo*.

L'anonimo autore del commento sembra conoscere i termini del dibattito diffuso nelle Università italiane (in particolare Bologna, Ferrara, Padova, Pavia), che fa suo, ma in maniera autonoma. Taluni passi ne rivelano la posizione nel dibattito del tempo: l'identificazione del metodo 'per analisi' col διότι aristotelico e del metodo 'per sintesi' con l'ὅτι lo accosta alla posizione di Pietro Torrigiano, il *Plusquamcommentator*, di contro alla posizione del *Commentum Haly*, seguita da Taddeo Alderotti, Pietro d'Abano e Gentile da Foligno; l'interpretazione del lemma galenico ἐξ ἧς in riferimento a τὴν διδασκαλίαν invece che ad ἐκ τῆς τοῦ τέλους ἐννοίας mostra che non conosceva la novità risolutiva introdotta dall'interpretazione di Nicolò Leoniceno, che non avrebbe potuto ignorare.

La temperie culturale sottesa è la stessa, tutta occidentale, del diagramma sull'estensione della salute, sicuramente legato all'insegnamento dell'Argiropulo, il che parrebbe confermare i dati codicologici che collegano anche questo commento direttamente (o indirettamente) all'ambiente dell'Argiropulo, il dotto bizantino profondo conoscitore di Aristotele e dei suoi commentatori, ma anche dello scolasticismo latino: come segnalato da John Monfasani, «was the only one

τέλους ἐννοίας ἀρχομένην διδασκαλίαν, ἐξ ἧς αἱ τέχναι πᾶσαι συνίστανται κατὰ μέθοδον».

[79] (f. 5v): «παρέλιπε γὰρ αὐτὴν ὡς μὴ οὕτω οὖσαν ἀναγκαίαν, ὥσπερ ἡ πρώτη, **ἐξ ἧς** φησιν **αἱ τέχναι πᾶσαι συνίστανται κατὰ μέθοδον**. **κατὰ μέθοδον** δὲ **συνίστανται**, διότι ἀπὸ καθολικωτέρων ἀρχόμεναι προΐασιν ἐπὶ τὰ μερικώτερα, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀρίστη μέθοδος».

[80] Cf. Mugnai Carrara, *Una polemica*, pp. 37-39; Ead., *Leoniceno e l'*Ars medica, in *I commenti*. Quarto seminario internazionale sulla tradizione indiretta dei testi medici greci (Certosa di Pontignano, 3-4 giugno 2011), a cura di I. Garofalo (in corso di stampa).

to earn a doctorate in philosophy at a Latin university»[81], avendo studiato filosofia e medicina negli anni 1441-1444 a Padova[82]; rientrato a Costantinopoli, è nominato[83] dall'imperatore διδάσκαλος nel καθολικὸν μουσεῖον del Kralj, dove insegna filosofia, retorica e medicina.

Il diagramma sull'estensione della salute ed il commento anonimo al prologo dell'*Ars medica*, espressioni di un medesimo scolasticismo medico-filosofico, costituiscono, così, la testimonianza d'una stessa mediazione culturale tra l'Italia e Costantinopoli legata al grande umanista bizantino, schiudendo nuove prospettive sullo studio dell'insegnamento superiore e dell'aristotelismo a Bisanzio alla fine dell'età paleologa.

[81] J. Monfasani, *The Averroism of John Argyropoulos and his Quaestio utrum intellectus humanus sit perpetuus*, «I Tatti Studies. Essays in the Renaissance» 5 (1993), p. 163.

[82] Nel 1444, compare nei registri dell'Università di Padova come *art(ium) et med(icinae) scolaris, rect(or) artistarum*: cf. G. Zonta – G. Brotto, *Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno 1406 ad annum 1450*, II 2, Padova 1970², nr. 1745; *Magister artium et medicinae* è designato in una lettera raccomandatizia di papa Callisto III a Francesco Sforza dell'11 marzo 1456: cf. Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 314; G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo. II. Giovanni Argiropulo*, Firenze 1941, p. 75; *PLP* 1267 (con bibl.).

[83] Sul problema dell'anno d'inizio dell'insegnamento di Argiropulo al Kralj (1444 o 1448), cf. Cacouros, *La philosophie*, pp. 46-49.

Michele Trizio

Eliodoro di Prusa e i commentatori greco-bizantini di Aristotele

Tra le pieghe della complessa storia della tradizione di Aristotele a Bisanzio giace, ignorata dalla maggior parte degli studiosi, una parafrasi dell'*Ethica Nicomachea* edita da Heylbut nei *Commentaria in Aristotelem Graeca*, dove l'opera è attribuita a Eliodoro di Prusa[1]. Si tratta di una parafrasi letterale del testo aristotelico organizzata per paragrafi, in cui a brevissime note esplicative del testo si alternano più rare digressioni dalle modeste dimensioni, senza che da queste emerga mai un orientamento esegetico e dottrinale ben definito. In questa sede cercheremo di delineare alcuni tratti specifici del testo, specie per quel che concerne le fonti, nella direzione di stabilire per la prima volta alcuni punti fermi relativamente alla datazione e al contesto in cui l'opera fu composta.

Come detto, questa parafrasi ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi, fatta eccezione per i problemi relativi all'identità del suo autore. Di Eliodoro di Prusa, a cui Heylbut nel 1889 attribuì l'opera, non sappiamo nulla. Sappiamo però che tale attribuzione compare per la prima volta piuttosto tardi nella tradizione manoscritta, più precisamente nel *Par. gr*. 1870 (XVI sec.). Heylbut non avrebbe mai potuto immaginare che proprio alla fine del 1889, più precisamente nel mese di novembre, Cohn avrebbe pubblicato sulla *Berliner Philologische Wochenschrift* la notizia secondo cui il nome di Eliodoro di Prusa altro non sarebbe se non il frutto della fantasia di chi vergò il *Par. gr*. 1870, ossia il falsario Costantino Paleokappa[2]. Per questa ragione chiameremo dunque Ps.-Eliodoro l'autore del testo e pseudo-eliodorea la parafrasi in questione. In realtà il referente polemico di Cohn non era tanto Heylbut, quanto la fonte di quest'ultimo, ossia quel Rose che aveva ipotizzato che la parafrasi in questione fosse stata commissionata dal monaco Joasaph, l'ex imperatore Giovanni

[1] Il riferimento è a Heliodorus Prusensis, *In Ethica Nicomachea paraphrasis*, a cura di G. Heylbut, *Heliodori in ethica Nicomachea paraphrasis*, Berlin 1889 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 19.2) [da ora in avanti solo *Paraphrasis*].

[2] Cf. L. Cohn, *Heliodorus von Prusa, eine Erfindung Paläokappas*, «Berliner Philologische Wochenschrift», IX/45 (1889), coll. 1419-1420.

Cantacuzeno, ad un certo Eliodoro di Prusa[3]. Questa convinzione si fondava su di un fraintendimento della sottoscrizione presente in diversi manoscritti, tra cui quello che a lungo è stato ritenuto il testimone più antico dell'opera, cioè il *Laur*. 80.3, dove pure l'opera è tradita come anonima[4]. Qui, alla fine della parafrasi relativa al VI libro dell'*Ethica Nicomachea* si legge la seguente sottoscrizione: «τὸ βιβλίον γέγονε δι'ἐξόδου τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως ἡμῶν ἰωάσαφ μοναχοῦ καντακουζίνου (*sic*!) ἐν ἔτει ϛωοε΄. μηνὸς νοημβρίου κδ΄. ἰνδ. ε΄». Il Rose legò questa sottoscrizione al nome di Eliodoro e interpretò l'opera come il frutto di una commissione a Eliodoro non solo della copia del testo, bensì della sua stessa composizione. Questa sottoscrizione, come ricordato dal Nicol in un suo fondamentale studio sulla parafrasi pseudo-eliodorea – che di fatto aggiornava e discuteva la prefazione di Heylbut all'edizione del 1889 – non rimanda a nient'altro se non alla circostanza per la quale l'opera fu fatta copiare su commissione del Cantacuzeno il 24 novembre del 1366[5].

L'altro nome più accreditato come autore della parafrasi è stato per diverso tempo quello di Andronico di Rodi. I soli manoscritti in cui l'attribuzione ad Andronico è attestata sono il *Par. lat*. 6251 e *Leid. Bibl. Publ. Gr*. 18, che reca *barbara manu* il riferimento ad Andronico[6]. Questo manoscritto, vergato da Camillo Zanetti, fu collazionato da Heinsius per la prima edizione a stampa della parafrasi (1607)[7], in quella sede attribuita ad un *incerto auctore, antiquo et exi-*

[3] Cf. V. Rose, *Über eine angebliche Paraphrase des Themistius*, «Hermes» II (1867), pp. 191-213: 212. La notizia fu prontamente accolta in R. Nicolai, *Griechische Literaturgeschichte*, bd. 3, Magdeburg 1878, p. 308. L'attribuzione della parafrasi a Eliodoro di Prusa si trova attestata per la prima volta in Guilhelm de Clermont-Lodève, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand (second édition considérablement augmentée)*, Paris 1804, p. 524, n. I.

[4] Come anonima l'opera è catalogata già in A.M. Bandini, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Laurentianae*, III, Florentiae 1764, pp. 173-174.

[5] Cf. D.M. Nicol, *A Paraphrase of the* Nicomachean Ethics *Attributed to the Emperor John VI Cantacuzene*, «Byzantinoslavica» 29 (1968), pp. 1-16, in part. p. 2; Id., *The Byzantine Family of Kantakouzenos*, Washington 1968, pp. 93-101. Prima ancora di Nicol la cosa era stata segnalata da R.A. Gauthier – J.Y. Jolif, *L'Étique a Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, I, Louvain 1968 (II ed.), p. 107. La questione è affrontata anche in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I, Berlin-New York 1973, pp. 137-138, sulla base dello studio di Nicol.

[6] Cf. Nicol, *A Paraphrase*, pp. 9-10. Su questo manoscritto si veda K.A. De Meyïer – E. Hulshoff Pol, *Codices Bibliothecae Publicae Graeci*, Lugduni Batavorum 1965, *Bibliotheca Universitatis Leidensis*, VIII, pp. 28-29. In questo catalogo (pp. 16-17) viene segnalato un altro manoscritto, il *Leid. Bibl. Publ. Gr*. 16B, contenente la parafrasi pseudo-eliodorea e non segnalato da Nicol. Entrambi questi manoscritti sono segnalati anche in P. De Gregorio – P. Eleuteri, *Per un catalogo sommario dei manoscritti greci dei Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*: *specimen (Leiden, Modena)*, in *Symbolae Berolinenses: für Dieter Harlfinger*, a cura di F. Berger *et al*., Amsterdam 1993, pp. 117-167: 123.

[7] *Aristotelis Ethicorum Nicomachiorum paraphrasis, Incerto Auctore antiquo et eximio peripatetico; ex Bibliotheca Lugdunobatava nunc primum graece edita, emendata & latine reddita a Daniele Heinsio*, Lugduni Batavorum 1607. Per una lista delle edizioni a stampa si può fare affidamento su S.F.W. Hoffmann, *Bibliographisches Lexicon der gesammten Literatur der Griechen*, I, Leipzig 1838, pp. 158-159.

mio peripatetico. Nella seconda edizione, successiva di dieci anni e curata dallo stesso Heinsius, l'opera si trova invece attribuita ad Andronico[8]. La cosa non può che destare stupore, visto che nella prima edizione lo stesso Heinsius aveva apertamente sostenuto che non vi fossero prove per sostenere l'attribuzione ad Andronico e che la mano che aveva aggiunto l'iscrizione recante il nome di Andronico nel *Leidensis* fosse una mano recente e illetterata. Probabile che a spingere Heinsius verso l'attribuzione del testo ad Andronico non sia stato tanto quel riferimento ad Andronico nel *Leidensis*, quanto la pubblicazione nel 1594 da parte di Hoeschel di un'altra opera tradizionalmente attribuita ad Andronico, ossia il Περὶ παθῶν[9], di cui adesso Heinsius riproponeva l'edizione integrale in appendice al testo della parafrasi e nella cui introduzione figuravano prestigiose testimonianze a sostegno dell'autorevolezza di Andronico come autore (Strabone, Galeno, Plutarco, Ammonio, Simplicio e Stobeo)[10]. Questa stranezza spiega il perché l'attribuzione ad Andronico non si sia mai realmente imposta. Si ricorderanno a questo proposito i violenti attacchi a Heinsius da parte del de Saumaise, descritti anche nel *Dictionnaire* del Bayle[11], e lo scetticismo del mondo anglosassone, a partire dal primo traduttore inglese della parafrasi, quel Bridgman che, pur riconoscendo in linea teorica la possibilità che l'opera possa essere ascritta ad Andronico, ammetteva che non vi erano basi perché tale attribuzione potesse essere stabilita in maniera certa[12].

Oltre al nome di Andronico di Rodi – che a partire da Hensius, passando per

[8] *Andronici Rhodii Ethicorum Nicomacheorum paraphrasis. Cum interpretatione Danielis Heinsii, hac editione plurimis tum descriptis tum operarum mendis ab auctore vindicata*. Excudit Ioannes Patius, Iuratus et Ordinarius Academicae Typographus. Lugduni Batavorum, Anno 1617.

[9] *Andronici Rhodii Peripatetici Philosophi libellus peri pathon, id est, de animi affectionibus, et Anonymus de virtutibus & vitijs, editi operâ Davidis Hoeschelij Augustani*, Avgvstae Vindelicorvm, 1593. Per l'edizione moderna dell'opera, con uno studio dettagliato su fonti e tradizione manoscritta, si veda Pseudo-Andronicus de Rhodes, *«Peri Pathon»*, a cura di A. Glibert-Thirry, Leiden 1977 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl. 2).

[10] Ironia della sorte, nell'edizione di Cambridge del 1679 (*Andronici Rhodii Ethicorum Nicomacheorum paraphrasis. Cum interpretatione Danielis Heinsii, cui subjungitur eiusdem Libellus Περὶ παθῶν, id est, de animi affectionibus*, Cantabrigia. Excudebat Johannes Hayes, celeberrimae Academiae Typographus, 1679) il curatore, nel dichiarare di voler riprodurre l'edizione di Hensius (senza specificare però quale), con la stessa *levitas* con cui Heinsius attribuì nel 1617 la parafrasi in questione ad Andronico, riprodusse l'introduzione di Heinsius alla prima edizione della parafrasi, in cui l'opera figurava come anonima e le testimonianze addotte da Hoeschel su Andronico e riportate da Heinsius nel 1617, facendo passare per proprie le note erudite a sostegno dell'attribuzione ad Andronico. Così, al primo responsabile dell'attribuzione ad Andronico di Rodi della parafrasi pseudo-eliodorea, ossia lo stesso Hensius, veniva paradossalmente rimproverato di non aver riconosciuto Andronico come il vero autore del testo. Le cosa era nota sin dalla prima metà del XIX secolo. Si veda a titolo esemplificativo la voce "Andronicus, Rhodius", in *The Penny Cyclopedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, vol. II, London 1834, pp. 9-10.

[11] Cf. P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam 1740 (V ed.), vol. I, pp. 236-237.

[12] Cf. W. Bridgman, *The Paraphrase of an Anonymous Greek Writer (Hitherto Published Under the Name of Andronicus of Rhodes) of the* Nicomachean Ethics, London 1807, pp. viii-x.

Reinesius e fino a Mullach più sembra aver goduto del favore dei moderni[13] – l'altro nome associato alla parafrasi pseudo-eliodorea sono stati quelli di Olimpiodoro, anch'essa rinvenibile in alcuni manoscritti del XVI secolo e accettata per la prima volta dal Naudaeus[14]. Come quella ad Andronico di Rodi, anche l'attribuzione ad Olimpiodoro è tarda e sospetta.

Prima di iniziare l'analisi del testo, è opportuno riportare alcune osservazioni sui principali testimoni manoscritti. Come detto in precedenza, a lungo si è ritenuto che il *Laur*. 80.3 fosse il testimone più antico dell'opera[15]. La notizia deriva in realtà dal Bandini[16], dove correttamente si legge che il codice è vergato da due mani, una più antica fino alla sottoscrizione al termine del VI libro (fol. 97r) e una più recente del XV secolo. In realtà, oggi si tende a considerare le due mani del *Laur*. 80.3 come coeve ed entrambe risalenti al XVI secolo[17]. Uscito di scena il Laurenziano, sembra invece affacciarsi l'ipotesi che il testimone più antico sia il *Marc. App. gr. Class* IV 21+22, originariamente un solo codice, vergato nel XIV secolo da un'unica mano di recente ricondotta ad ambienti vicini proprio al Cantacuzeno[18]. Questo manoscritto ci pone di fronte a due problemi, il primo legato alla sua divisione in due tomi, il secondo – più generale – relativo al posizionamento della sottoscrizione alla fine del VI libro.

[13] Per quanto riguarda Reinesius, si veda *T. Reinesii ad viros clariss. D. Casp. Hoffmannum, Christ. Ad Rupertum Epistolae*, Leipzig 1660, p. 312; per quel che concerne Mullach, si veda Fr. Guil. Aug. Mullachius, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, III, Paris 1831, pp. 303-569.

[14] Cf. G. Naudaeus, *Bibliographia Politica ad eruditissimum virum Jacobum Gaffarellum*, apud Baba, Venetiis 1633, pp. 18-19. Per una lista di manoscritti recanti l'attribuzione ad Olimpiodoro si veda Nicol, *A Paraphrase*, pp. 15-16. Si veda anche Moraux, *Der Aristotelismus*, p. 138, dove si sottolinea che le caratteristiche stilistiche e contenutistiche della parafrasi pseudo-eliodorea non trovano corrispondenza con quanto a noi giunto del filosofo Olimpiodoro, per poi sostenere cautamente che la comparsa del nome di Olimpiodoro nella tradizione manoscritta potrebbe derivare da un fraintedimento del nome di Eliodoro da parte di un copista.

[15] Si veda ad esempio Gauthier – Jolif, *L'Étique a Nicomaque*, I, p. 107; Nicol, *A Paraphrase*, p. 12; Moraux, *Der Aristotelismus*, p. 137.

[16] Cf. *supra*, n. 4.

[17] Cf. A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, vol. I, Urbana-Chicago-London 1972, p. xiii, dove il manoscritto è datato al XV secolo. Tuttavia, Daniele Bianconi, che ha appositamente consultato questo codice, ha individuato in esso la mano di Camillo Zanetti, il che sposta la datazione del *Laur*. 80.3 al tardo XVI secolo.

[18] Per la descrizione del manoscritto si veda E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum. Codices Graeci Manuscripti*, vol. I, *codices in classes a prima usque ad quintam inclusi, pars altera, classis II, codd. 121-198 – classes III, IV, V*, Roma 1972, pp. 209-210; per il legame con i copisti noti per aver lavorato per il Cantacuzeno si veda B. Mondrain, *L'ancien empereur Jean Cantacuzene et ses copistes*, in A. Rigo, *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze 2004, pp. 249-296, p. 265, n. 22. Si veda anche Turyn, *Dated Greek Manuscripts*, p. xiv, dove però l'autore spiega di non ritenere attendibile un legame tra il copista e il Cantacuzeno per il fatto che nella sottoscrizione si legge Καντακουζινοῦ invece di Καντακουζηνοῦ. Uno scriba vicino al Cantacuzeno, questo il ragionamento di Turyn, non avrebbe mai potuto commettere un simile errore, e dunque sarebbe difficile pensare che questo testimone sia l'originale commissionato dal Cantacuzeno.

Per quel che concerne il primo punto: il Marciano risulta come si è detto diviso in due tomi che spezzano esattamente in due la parafrasi dei dieci libri dell'*Ethica Nicomachea*. A uno di questi tomi si riferisce nel XVI secolo Gesner quando, nell'elencare le opere del Cantacuzeno, riporta l'esistenza di una *Paraphrasis in quinque libros Ethicorum Aristotelis, servatur Graece Venetiis in bibliotheca SS. Ioannis et Pauli*[19]. Questo spiega come mai si sia diffusa fino ai giorni nostri la notizia di una parafrasi redatta dal Cantacuzeno in cinque libri, di cui sono testimoni addirittura il Krumbacher[20] e il Guilland, con quest'ultimo che addirittura ricoprì di elogi il testo della parafrasi per la sua concisione e chiarezza[21].

Vi è poi la seconda questione, che più della prima sembrerebbe mettere in discussione l'unitarietà dell'opera. Per quale motivo nel Marciano e in altri testimoni successivi la sottoscrizione si trova al termine del libro VI e non al termine dell'opera? Rispondere a questo interrogativo non è semplice, specie perché non sembrano esservi testimoni più antichi del codice Marciano, il quale – secondo Mioni – non presenta tuttavia sostanziali differenze nella struttura materiale tra ciò che si trova prima e ciò che si trova dopo la sottoscrizione, cosa che non sembra favorire la tesi della disomogeneità dell'opera. Resta tuttavia problematico elaborare ipotesi sul perché la sottoscrizione si trovi in quella posizione, come a segnare una sorta di punto di snodo. Si potrebbe ipotizzare che il copista abbia ricevuto l'ordine di riportare i dati relativi alla committenza del codice proprio in quel momento, subito dopo aver terminato di copiare la parafrasi ai primi sei libri dell'*Ethica*. Ma in assenza di testimoni più antichi da confrontare con il codice Marciano, questa e altre ipotesi devono essere assunte con la cautela del caso[22].

In realtà, già ad un primo sguardo il testo edito da Heylbut sembra caratterizzato da una certa omogeneità stilistica e strutturale tale da suggerire su basi filologiche la tesi dell'unitarietà dell'opera. In particolare, e qui veniamo al cuore del nostro contributo, si registra una fitta serie di passi paralleli tra la para-

[19] Cf. C. Gesnerus, *Bibliotheca Universalis, sive catalogus omnium scriptorum lucupletissimus, in tribus linguis, Latina, Graeca & Hebraica, extantium et non extantium, veterum et recentiorum in huncusque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in bibliothecis latentium, authore Conrado Gesnero Tigurino doctore medico. Tiguri apud Christophorum Froschoverum* 1545, p. 397. Gesnerus parla proprio del *Marc. App. gr. Class.* IV, 21+22, per il quale si può consultare anche D.M. Berardelli, *Codicum Omnium Graecorum, Arabicorum, aliarumque linguarum Orientalium, qui manuscripti in bibliotheca Ss. Joannis, et Pauli Venetiarum Ordinis Praedicatorum asservantur, catalogus*, «Nuova Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici» XX, Venezia 1770, p. 190.

[20] Cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Munich 1897 (II), p. 300.

[21] Cf. R. Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris 1927, pp. 309-310.

[22] Desidero ringraziare Pantelis Golitsis e Daniele Bianconi per la preziosa consulenza sul *Marc. App gr. Class* IV 21+22 e sul *Laur*. 80.3.

frasi pseudo-eliodorea e i commenti greco-bizantini all'*Ethica Nicomachea*, traditi nella forma di un *corpus* unitario probabilmente originatosi nella prima parte del XII secolo su iniziativa di Anna Comnena (1083-1153), in cui a commenti antichi sono affiancati commenti bizantini redatti da autori quali Eustrazio di Nicea e Michele di Efeso[23]. Un'analisi di questi passi sembra dimostrare la dipendenza dello Ps.-Eliodoro proprio dai commentatori di cui si è appena fatta menzione e suggerisce un'ipotesi precisa, che cioè dietro lo Ps.-Eliodoro si celi la figura di un autore bizantino vissuto tra i secoli XIII e XIV.

1. Eustrazio di Nicea e lo Ps.-Eliodoro

I contatti tra i commenti di Eustrazio di Nicea († ca.1120)[24] ai libri I e VI dell'*Ethica Nicomachea*[25] e la parafrasi pseudo-eliodorea, di cui qui riportiamo solo alcuni casi rilevanti, sono numerosi e frequenti, al punto da permettere una lettura in parallelo dei due testi. Ad esempio, di fronte al celebre passo aristotelico (*EN*, VI, 1139a7-12) in cui platonicamente la divisione interna alla componente razionale dell'anima in scientifica e calcolatrice viene ricavata dalla diversità dei rispettivi oggetti[26], «se è vero che è per tramite di una certa similitudine e affinità che la conoscenza appartiene loro» (εἴπερ καθ'ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς), Eustrazio elabora un'esegesi su due livelli: dapprima, il commentatore discute il tema della similitudine tra l'oggetto conoscibile e la relativa facoltà e le nozioni di vero e falso rifacendosi all'opera dei commentatori tardo-antichi di Aristotele[27]; poi, riconduce questo stesso

[23] Su questo *corpus* di commenti si veda H.P.F. Mercken, *The Greek Commentators on Aristotle's* Ethics, in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Sources*, a cura di R. Sorabji, Ithaca (NY) 1990, pp. 407-444.

[24] Su Eustrazio si veda M. Cacouros, *Eustrate de Nicée*, in *Dictionnaire de Philosophes Antiques*, a cura di R. Goulet, III, Paris 2000, pp. 378-388.

[25] I commenti di Eustrazio sono editi in *In Aristotelis Ethica Nicomachea i commentaria*, ed. G. Heylbut, *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, Berlin 1892 [Commentaria in Aristotelem Graeca, 20], pp. 1-121 (da ora in avanti solo *In I EN*); *In Aristotelis Ethica Nicomachea vi commentaria*, ed. G. Heylbut, *Eustratii*, pp. 256-406 (da ora in avanti solo *In VI EN*).

[26] La fonte di questo assunto è Plato, *Respublica*, V, 476a-480a.7

[27] Si confronti Eustratius, *In VI EN*, 268,13-19: ὡς γὰρ εἴ τις ἀποφαίνοιτο ἀναγκαῖον εἶναι τὸ ἁπλῶς ἐνδεχόμενον καὶ εἴ τις τὸ ἀνάπαλιν ἁπλῶς ἐνδεχόμενον τὸ ἀναγκαῖον ψεύδεται, οὕτω ψεύδεται καὶ ἡ γνῶσις ἡ τὸ ἀναγκαῖον ὡς ἁπλῶς ἐνδεχόμενον γινώσκουσα καὶ τὸ ἐνδεχόμενον ὡς ἀναγκαῖον. Τὴν γὰρ ἀληθεύουσαν γνῶσιν, ὡς ἔχει κατὰ τρόπον τὸ πρᾶγμα, δεῖ γινώσκειν αὐτό. ἢ εἰ μὴ οὕτως ἔχει, ἀληθεύσει καὶ ὁ τὸ μὴ ὂν εἶναι λέγων καὶ τὸ ὂν μὴ εἶναι, ὅπερ ἀδύνατον, con Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, Berlin 1891 [Commentaria in Aristotelem Graeca, 1], p. 328,20-34: ὁρίζεται τί ἐστι τὸ ἀληθὲς καὶ τί τὸ ψεῦδος, καὶ λαμβάνει ἀληθὲς μὲν εἶναι τὸ τὸ ὂν λέγειν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι, ψεῦδος δὲ τὸ τὸ ὂν λέγειν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι· ὧν τὰ μὲν καταφάσεις εἰσί, τὰ δὲ ἀποφάσεις. ὁ δὴ τὸ μεταξὺ τοῦτο λέγων εἶναι ἢ μὴ εἶναι, εἰ ὅλως ἔστι τι (διὰ γὰρ τοῦ ὥστε καὶ ὁ λέγων τοῦτο εἶναι ἢ μή περὶ τοῦ μεταξὺ εἴρηκε), δῆλον μὲν ὅτι ἀληθεύοι μὲν

tema proprio alla sua originaria radice platonica, a cui lo stesso Aristotele aveva fatto implicitamente riferimento. Infatti il successivo (*In VI EN*, 268,21-22) «ἄλλως τε καὶ ὥσπερ ἐπαφή τις καὶ ἐφαρμογὴ γίνεται τοῦ γινώσκοντος καὶ τοῦ γινωσκομένου πρὸς ἄλληλα», che allude all'idea della conoscenza come reciproca conformità tra conoscente e conosciuto, è una citazione da un passo dal commento di Proclo al *Timeo*, dove l'autore caratterizza ogni forma di conoscenza come il ritorno del conoscente al conosciuto e come «l'affinità e conformità» (οἰκείωσις καὶ ἐφάρμοσις) nei confronti di quest'ultimo[28]. In Proclo il tono sembra apertamente polemico nei confronti della teoria aristotelica della verità come ἐφάρμοσις tra la definizione e la cosa definita[29]. Se infatti Proclo riporta questa definizione di verità come ἐφάρμοσις è solo per declassarla rispetto alla verità come identità tra intelligente e intelleggibile, che si dà solo al livello dell'Intelletto[30]. Lo Ps.-Eliodoro riporta in maniera sintetica (*Paraphrasis*, 114,15-24) la stessa argomentazione di Eustrazio, inclusa quella citazione da Proclo che nel commento del metropolita di Nicea serviva a colorare di neoplatonismo l'interpretazione dell'aristotelico «καθ'ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα»[31]. Un raffronto tra i due testi sembra confermare questo dato.

ἂν ἢ ψεύδοιτο. πᾶς γὰρ ὁ περί τινος ἀποφαινόμενος καὶ ἢ εἶναι αὐτὸ λέγων ἢ μὴ εἶναι ἀληθεύει ἢ ψεύδεται. ἀδύνατον δὲ τοῦτο ἐπὶ τούτου· οἱ γὰρ τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὂν ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι λέγοντες ἦσαν οἱ ἀληθεύοντες, τουτέστιν οἱ κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν λέγοντες, τὸ δὲ μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως οὐδὲ τὸ ἕτερον τούτων.

[28] Cf. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, I-III, Leipzig 1904, 2, 287,1-5: καὶ γὰρ ἔοικε πᾶσα γνῶσις εἶναι οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐπιστροφὴ πρὸς τὸ γνωστὸν καὶ οἰκείωσις καὶ ἐφάρμοσις πρὸς αὐτό, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀλήθεια εἶναι ἡ πρὸς τὸ γινωσκόμενον ἐφαρμογὴ τοῦ γιγνώσκοντος.

[29] Si veda ad esempio Aristoteles, *Topica*, VI, 148b1-3; *De Caelo*, IV, 308b2-3. La nozione aristotelica di verità come ἐφάρμοσις o ἐφαρμογὴ si trova attestata anche nella tradizione dei commentatori alle *Categoriae*, come in Joannes Philoponus, *In Aristotelis categorias commentarium*, a cura di A. Busse, *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium*, Berlin 1898 [Commentaria in Aristotelem Graeca, 13.1], 81,29-31: ἡ γὰρ ἀλήθεια καὶ τὸ ψεῦδος οὔτε ἐν τοῖς λόγοις ἐστὶ μόνοις οὔτε ἐν τοῖς πράγμασι μόνοις ἀλλ' ἐν τῇ ἐφαρμογῇ τῶν λόγων πρὸς τὰ πράγματα («Infatti la verità e la falsità non risiedono solo nei giudizi, né solo nelle cose, bensì nella conformità dei giudizi rispetto alle cose»).

[30] Su questo si veda L. Siorvanes, *The Problem of Truth in the* Platonic Theology, in A. Segonds – C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven 2000, pp. 47-63; M. Martijn, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's* Timaeus, Leiden 2010 (Philosophia Antiqua, 121), pp. 259-260. Anche il termine ἐπαφή, 'contatto diretto', con il quale Eustrazio interpola la citazione dal commento procliano al *Timeo*, è ugualmente indicativa di un retroterra procliano. Infatti altrove, come in *De decem dubitationibus circa providentiam*, ed. H. Boese, *Procli Diadochi tria opuscula*. Berlin 1960, 7,2-4, Proclo riporta la medesima definizione di verità come conformità tra conoscente e conosciuto usando la forma συνάπτειν, che in questo caso assume lo stesso significato di ἐπαφή, per descrivere il contatto tra i due.

[31] Sul neoplatonismo come principale fonte di ispirazione di Eustrazio si veda M. Trizio, *Neoplatonic Source-Material in Eustratios of Nicaea's Commentary on Book VI of the* Nicomachean Ethics, in *Medieval Greek Commentary on the* Nicomachean Ethics, a cura di C. Barber – D. Jenkins, Leiden-Boston, 2009, pp. 71-109.

EUSTRATIUS, *In VI EN*, 268,10-23: τοῖς γὰρ γινώσκουσι, φησίν, ἡ γνῶσις τοῖς γινωσκομένοις ἐξομοιοῦται, ὡς εἶναι τῶν μὲν ἀναγκαίων ἀναγκαίαν καὶ τὴν γνῶσιν, ἐνδεχομένην δὲ τῶν ἐνδεχομένων. πῶς γὰρ ἂν εἴη ἀναγκαία τῶν ἐνδεχομένων ἡ γνῶσις, ἢ ἐνδεχομένη τῶν ἀναγκαίων; ὡς γὰρ εἴ τις ἀποφαίνοιτο ἀναγκαῖον εἶναι τὸ ἁπλῶς ἐνδεχόμενον καὶ εἴ τις τὸ ἀνάπαλιν ἁπλῶς ἐνδεχόμενον τὸ ἀναγκαῖον ψεύδεται, οὕτω ψεύδεται καὶ ἡ γνῶσις ἡ τὸ ἀναγκαῖον ὡς ἁπλῶς ἐνδεχόμενον γινώσκουσα καὶ τὸ ἐνδεχόμενον ὡς ἀναγκαῖον. Τὴν γὰρ ἀληθεύουσαν γνῶσιν, ὡς ἔχει κατὰ τρόπον τὸ πρᾶγμα, δεῖ γινώσκειν αὐτό. ἢ εἰ μὴ οὕτως ἔχει, ἀληθεύσει καὶ ὁ τὸ μὴ ὂν εἶναι λέγων καὶ τὸ ὂν μὴ εἶναι, ὅπερ ἀδύνατον. ὡς γὰρ ἐπὶ τοῦ εἶναι ἁπλῶς τὸ ψεῦδος καὶ ἡ ἀλήθεια, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ πῶς εἶναι, ὅπερ ὁ τρόπος ἐστὶ τῆς ὀντότητος· ἄλλως τε καὶ ὥσπερ ἐπαφή τις καὶ ἐφαρμογὴ γίνεται τοῦ γινώσκοντος καὶ τοῦ γινωσκομένου πρὸς ἄλληλα, ὅτε τις ἀποτελεῖται γνῶσις ἑτέρου πρὸς ἕτερον.

Ps.-HELIODORUS, *Paraphrasis*, 114,15-24: τὴν γὰρ γνῶσιν ὁμοίαν εἶναι τῷ γινωσκομένῳ καὶ ἀναγκαίαν μὲν τὴν τοῦ ἀναγκαίου, ἐνδεχομένην δὲ τὴν τοῦ ἐνδεχομένου, πᾶσα ἀνάγκη· καὶ γὰρ ἐνδεχομένη γνῶσίς ἐστιν, ἥτις οὐκ ἀεὶ ἀληθεύει· ψεύδεται δὲ ἡ γνῶσις, ὅταν τὸ γινωσκόμενον μὴ οὕτως ἔχῃ ὥσπερ γινώσκεται· τὸ δὲ μὴ οὕτως ἔχειν ὥσπερ εἶχε τῶν ἐνδεχομένων ἐστὶ καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων· τῶν ἐνδεχομένων ἄρα ἡ γνῶσις ἐνδεχομένη ἐστί. διὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀναγκαία ἡ γνῶσις· πᾶσα γὰρ γνῶσις καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα γίνεται· καὶ γὰρ ἐφαρμογή τίς ἐστι καὶ ἐπαφὴ τοῦ γινωσκομένου καὶ τοῦ γινώσκοντος.

Un altro caso di parallelismo tra Eustrazio e lo Ps.-Eliodoro si registra di fronte all'adagio aristotelico «giudizio e opinione, infatti, sono soggetti ad errore» (*EN*, VI, 1139b17-18). Eustrazio ricorre (*In VI EN*, 289,15-17) a due esempi classici di errore nell'opinione, il primo legato al sole, il secondo alla luna[32]: «ad esempio se qualcuno giudicasse o opinasse che il sole sia della grandezza di un piede, oppure se ritenesse che la luna, nel suo illuminare il perigeo, risplendesse interamente di luce propria» (οἷον εἴ τις ὑπολαμβάνει ἢ δοξάζει ποδιαῖον τὸν ἥλιον ἢ εἴ τις τὴν σελήνην τὸ περίγειον καταλάμπουσαν ἀφ' ἑαυτῆς ἔχειν οἴεται πᾶσαν τὴν λαμπρότητα). Il parafraste riassume l'argomento di Eustrazio nel seguente modo (*Paraphrasis*, 117,7-8): «come il ritenere che il sole sia della grandezza di un piede o che la luna abbia luce propria» (ὥσπερ τὸ οἴεσθαι τὸν ἥλιον ποδιαῖον εἶναι ἢ τὴν σελήνην οἴκοθεν ἔχειν τὸ φῶς).

[32] L'esempio del sole come possibile oggetto di giudizio erroneo è ripreso da ARISTOTELES, *De anima*, III, 428b4; l'esempio dell'errore di giudizio in rapporto alla luna addotto da Eustrazio, pur non presente alla lettera nella tradizione dei commentatori antichi e tardo-antichi, è liberamente ricavato da. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In librum De sensu commentarium*, ed. P. WENDLAND, *Alexandri in librum de sensu commentarium*, Berlin 1901 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 3.1), 11,9-11.

Ancora, secondo Aristotele (*EN*, VI, 1142a25-27) la prudenza si contrapporrebbe all'intelletto per il fatto che, mentre quest'ultimo si occuperebbe delle definizioni indimostrabili, la prima riguarderebbe gli ultimi particolari, oggetto anche di sensazione. Aristotele specifica poi (*EN*, VI, 1142a27-29) che per sensazione si intende qui «non quella dei sensibili propri, bensì quella tramite cui percepiamo che l'ultimo particolare è un triangolo» (οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον). Tanto il commentatore, quanto il parafraste, sembrano comprendere bene come questo riferimento rimandi alla lunga discussione aristotelica degli oggetti specifici dei sensi rinvenibile nel II libro del *De anima*[33]. Entrambi infatti ricordano che la sensazione che condivide con la prudenza il medesimo oggetto, ossia i particolari, non è appunto quella riferibile ai cinque sensi, bensì quella tramite cui si valuta nell'ambito di situazioni particolari e contingenti decisioni quali la stipula di un trattato di pace o l'ingresso in guerra. Come si può vedere dal raffronto tra i due passi l'unica sostanziale differenza riguarda il sommario impiego da parte del parafraste dell'esempio, anch'esso classico, delle decisioni degli ateniesi in relazione ai rapporti con Corinto[34], mentre il commentatore risulta più generico.

Eustratius, *In VI EN*, 351,23-32: οὐχ οὕτω, φησίν, αἴσθησιν λέγομεν τὴν ἐνεργοῦσαν περὶ τὸ ὑποκείμενον τῇ φρονήσει, ὡς λέγομεν ἐφ' ἑκάστου γένους τῶν αἰσθητῶν, ἰδίαν εἶναι αἴσθησιν τὴν ἐνεργοῦσαν περὶ αὐτό, ὡς περὶ μὲν τὰ χρώματα τὴν ὅρασιν, περὶ δὲ τοὺς ψόφους τὴν ἀκοήν, περὶ δὲ τὰς ὀδμὰς τὴν ὄσφρησιν, περὶ δὲ τοὺς χυμοὺς τὴν γεῦσιν, καὶ τὴν ἁφὴν περὶ τὰ ἁπτά, ἀλλ' ἁπλῶς τὰ καθ' ἕκαστα καὶ ἐν οἷς ἡ αἰσθητικὴ γνῶσις ἐνεργεῖν πέφυκεν. εἰ γάρ τις περὶ τῆσδε τῆς εἰρήνης ἢ τοῦδε τοῦ πολέμου βουλεύοιτο, εἰ δεῖ ἔσεσθαι ἢ μή, καὶ εἰ ἔσται, πῶς ἔσται καὶ διὰ τί ἔσται, καὶ εἰ οὐκ ἔσται ὡσαύτως, οὐχ ὡς περὶ ἰδίου μιᾷ τινι τῶν αἰσθήσεων βουλεύεται, ἀλλὰ περὶ τοῦ ἁπλῶς καὶ καθ' ἕκαστα αἰσθητοῦ.

Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 117,5-10: ἐκεῖνα δὲ λέγω, οὐχ ὧν ἰδίως ἑκάστη αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται, οἷον τῶν γευστῶν καὶ ὀσφραντῶν ἢ ἀκουστῶν· οὐ γὰρ χυμοὺς κρίνει ἡ φρόνησις ἢ ἀναθυμιάσεις ἢ ἤχους, ἀλλ' ἁπλῶς τὰ καθ' ἕκαστα· ταῦτα γὰρ μόνη γινώσκει ἡ αἴσθησις· διὰ τοῦτο τὴν φρόνησιν περὶ ἐκεῖνα λέγομεν εἶναι, περὶ ἃ καὶ ἡ αἴσθησις, οἷον εἰ δεῖ τήνδε τὴν πόλιν τῶν Ἀθηναίων τῇδε τῇ πόλει τῶν Κορινθίων πολεμεῖν, τοῦ φρονίμου εἰδέναι.

Come si può vedere, il passo del parafraste appare a tutti gli effetti una versione terminologicamente semplificata del passo di Eustrazio[35]. Vi è poi una

[33] Cf. Aristoteles, *De anima*, II, 418,a7-424a15.
[34] Ovviamente il riferimento è a Thucydides, *Historiae*, I, 44.
[35] Questo si nota fin'anche nell'uso delle formule impiegate da Eustrazio e dallo Ps.-Eliodoro per

fortissima assonanza tra Eustrazio e lo Ps.-Eliodoro nell'esegesi dell'indicazione aristotelica (*EN*, VI, 1143a25-29) secondo cui le disposizioni di γνώμη, φρόνησις, σύνεσις e νοῦς si riferirebbero tutte alla medesima cosa, come evidente dal fatto che, secondo Aristotele, attribuiamo agli stessi uomini queste qualità allo stesso tempo. Tanto il commentatore quanto il parafraste sottolineano che per νοῦς qui Aristotele intende l'intelletto pratico; entrambi poi si sforzano di dare conto del modo in cui ad un medesimo individuo possano essere attribuite le sopra menzionate qualità, suggerendo che esse rappresentino diverse prospettive del medesimo retto agire. Questa diversità di prospettiva viene introdotta da Eustrazio con ὡς / ὡς δὲ, dal parafraste invece con la formula ὅταν μὲν / ὅταν δὲ, senza che questo alteri in alcun modo l'identità tra i due argomenti. Un raffronto tra i due passi sembra confermare ancora una volta la nostra intuizione.

EUSTRATIUS, *In VI EN*, 374,20-27: νοῦν δὲ λέγει ἐνταῦθα τὸν πρακτικόν. ὁ γὰρ περὶ τὰ καθ' ἕκαστα νοῦς ὁ πρακτικός ἐστιν, ὃς καὶ λογισμὸς λέγεται, ὡς λογίζων καὶ μετρῶν τῶν πραττομένων ἕκαστον. ὁ γοῦν φρόνιμος ὡς διευθετῶν καὶ ἀπευθύνων πρὸς τὸ τέλος αὐτὰ φρόνιμος λέγεται, ὡς δὲ κρίνων, ὅτι καλῶς ἀπηυθύνθη, καὶ ὡς ἔδει τοῦ τέλους ἐφίκετο, συνετὸς καὶ εὐσύνετος ὀνομάζεται, ὡς δὲ κατὰ τὸ ἁρμόδιον τοῖς ὑποκειμένοις προσώποις καὶ πράγμασιν, αἰτίαις τε καὶ τρόποις τὰς κρίσεις ποιούμενος, εὐγνώμων ῥηθήσεται.

Ps.-HELIODORUS, *Paraphrasis*, 129,2-8: νοῦν δὲ λέγω τὸν πρακτικόν, ὃς ἀρχὰς ἔχει τὰ μερικὰ καὶ αἰσθητά· ὁ γὰρ αὐτὸς ἄνθρωπος, ὅταν μὲν τὰ πρὸς τὸ ἀγαθὸν τέλος φέροντα ποιῇ, φρόνιμός ἐστιν, ὅταν δὲ περὶ αὐτῶν ὡς δεῖ βουλεύηται, εὔβουλός ἐστιν, ὅταν δὲ ὅσα ἔταξε πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐποίησε, γινώσκῃ καὶ κρίνῃ ὀρθῶς καὶ ὡς ἔδει πεπρᾶχθαι, συνετός ἐστιν· ὅταν δὲ τὰ ὑπ' ἄλλου πραχθέντα ὀρθῶς κρίνων καὶ συγγνώμης ἐνίοτε ἀξιοῖ οἷς τοῦτο προσῆκεν, εὐγνώμων ἐστὶ καὶ συγγνώμων.

Subito dopo il passo citato in precedenza (*EN*, VI, 1143a25-29), Aristotele sente il bisogno di tornare sul tema dell'intelletto e della conoscenza dei termini ultimi, ricordando che (*EN*, VI, 1143a35-1143b5):

segnalare l'introduzione da parte di Aristotele di un nuovo tema. Si confronti ad esempio EUSTRATIUS, *In VI EN*, 371,3-7: Ἔστι δὲ καὶ ἡ γνώμη μία τις τῶν περὶ αὐτὰ καταγινομένων, περὶ ἃ καὶ ἡ φρόνησις, ἤτοι τὰ καθ' ἕκαστα καὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, ὥσπερ ἡ εὐβουλία καὶ ἡ σύνεσις. διὰ τοῦτο περὶ φρονήσεως καὶ τοῦ ὀρθοῦ λόγου διδάξας ἡμᾶς, εὐβουλίας τε καὶ συνέσεως, διδάσκει νῦν καὶ περὶ γνώμης ὁμοῦ καὶ συγγνώμης, ὁριζόμενος καὶ τούτων ἑκατέραν, con Ps.-HELIODORUS, *Paraphrasis*, 128,27-29: Ῥητέον δὴ περὶ τῆς γνώμης. ἔστι δὲ καὶ αὕτη περὶ τὰ ἐνδεχόμενα,καθάπερ καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ εὐβουλία καὶ ἡ σύνεσις. διὰ τοῦτο καὶ περὶ αὐτῆς λέγωμεν. Lo Ps.-Eliodoro sembra presentare in forma sintetica la medesima argomentazione elaborata da Eustrazio a proposito dell'introduzione da parte di Aristotele della nozione di γνώμη (*EN*, VI, 1143a19). Questo è evidente dal fatto che il parafraste – proprio come Eustrazio – allude alla circostanza per cui la γνώμη condividerebbe con φρόνησις, σύνεσις e εὐβουλία il medesimo soggetto, ossia le realtà di ordine particolare e contingente.

καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

Di fronte a questo lemma Eustrazio e lo Ps.-Eliodoro si concentrano entrambi sull'espressione καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων (*EN*, VI, 1143a36), che rimanda all'idea secondo cui l'intelletto avrebbe per oggetto tanto i termini primi (nell'ordine delle dimostrazioni), quanto gli ultimi (i fatti contingenti). Centrale appare per Eustrazio l'idea di anteriorità e posteriortà nell'ordine di natura e nell'ordine del nostro modo di vedere le cose, di fatto rintracciabile nell'*incipit* della *Physica* dello stesso Aristotele, a cui – non a caso – Eustrazio si appella altrove (*In VI EN*, 376,27-32) per rimarcare come la conoscenza sia sempre conoscenza di principi[36]. Si tratta di un principio che Eustrazio padroneggiava bene, al punto da farvi riferimento spesso nei suoi commenti in maniera precisa e mai scontata[37]. Lo Ps.-Eliodoro elabora su questo passo aristotelico un'esegesi identica a quella elaborata da Eustrazio, ma lo fa per sommi capi, senza la precisione e la perizia impiegate da Eustrazio, al punto che si ha l'impressione che anche in questo caso il parafraste stia parafrasando il commento di Eustrazio, oltre al testo di Aristotele[38].

Le corrispondenze tra Eustrazio e lo Ps.-Eliodoro non si registrano solo in occasione di digressioni più o meno lunghe, bensì anche nel caso delle brevi note esplicative elaborate dal parafraste. Si pensi alla strategia esegetica adottata tanto da Eustrazio, quanto dallo Ps.-Eliodoro di fronte all'indicazione aristotelica per cui della facoltà nutritiva, cioè la quarta parte dell'anima, non vi sarebbe una virtù in senso stretto (*EN*, VI, 1144a9-11). Se la comune scelta di

[36] Il passo cui Eustrazio fa riferimento è ARISTOTELES, *Physica*, I, 184a10-16.

[37] Su questo si veda TRIZIO, *Neoplatonic*, pp. 73-89.

[38] Anche in questo caso il raffronto tra i due testi non sembra lasciare dubbi sull'esistenza di un chiaro parallelismo tra i due: EUSTRATIUS, *In VI EN*, 377,10-24: ἐπεὶ γὰρ τὰ μὲν τῇ φύσει πρότερα ἡμῖν ὕστερα ἐν τοῖς γινωσκομένοις ἐστίν, τὰ δὲ ἡμῖν πρότερα τῇ φύσει ὕστερα, ἀπὸ μὲν τῶν ἡμῖν προτέρων ἀρχόμενοι κἀπὶ τὰ φύσει ἀρχοειδέστερα, ἃ καὶ ἀρχαί εἰσι τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἀποδείξεων ἀναπόδεικτοι, ἀπὸ δὲ τῶν φύσει προτέρων ἀρχόμενοι καὶ προϊόντες ἐπὶ τὰ ἑξῆς καταντῶμεν εἰς ἔσχατα τὰ ἡμῖν πρότερα, ἃ καὶ ἀρχαὶ τῶν πράξεών εἰσι καὶ τῶν περὶ τὰ πρακτὰ μεταχειρίσεων, ὡς εἶναι ἀρχὰς καὶ ἔσχατα ἑκατέρωθεν καὶ λέγεσθαι τὰ αὐτὰ κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο ἀρχὰς καὶ ἔσχατα, τὰ μὲν δηλονότι πρὸς τὴν φύσιν, τὰ δὲ πρὸς ἡμᾶς. λέγει οὖν ὅτι ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα, ἐπί τε τὰ φύσει καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν πρῶτα καὶ ἔσχατα. καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος. πρώτους καὶ ἐσχάτους ὅρους φησὶ τοὺς πρὸς τὴν φύσιν οὕτως ἔχοντας, οὐ πρὸς ἡμᾶς, ὡς πρώτων καὶ ἐσχάτων κυρίως ὀφειλόντων λέγεσθαι τῶν πρὸς τὴν φύσιν ἐχόντων οὕτως, εἰ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἄλλως ἔχουσι, διὰ τὸ εἶναι ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς τὰ τῇ αἰσθήσει εὐδηλότερα πρότερα, equivale a PS.-HELIODORUS, *Paraphrasis*, 129,23-27: καὶ γὰρ καὶ οἱ ἄμεσοι λόγοι καὶ οἱ ὅροι καὶ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ πρῶτα καὶ ἔσχατά εἰσιν. οἱ μὲν ἄμεσοι λόγοι τῇ φύσει πρῶτοι, ἔσχατοι δὲ ἡμῖν· τὰ δὲ καθ' ἕκαστα πρῶτα μὲν ἡμῖν, ἔσχατα δὲ τῇ φύσει· ταῦτα δὲ τὰ ἔσχατα τῇ φύσει ἀρχαί εἰσι καὶ αἴτια τοῦ τέλους τοῦ πρακτοῦ.

leggere questo passo alla luce della non riconducibilità della facoltà nutritiva a quel meccanismo desiderio-scelta mediante il quale Aristotele concepisce il funzionamento dell'agire morale può risultare ovvia, non può invece essere casuale la scelta degli esempi di eccellenza e perfezione che competerebbero alla facoltà nutritiva. Eustrazio scrive infatti (*In VI EN*, 390,13-17)

> οὔτε γὰρ ὄρεξις οὔτε προαίρεσις αὐτῷ πρόσεστιν, ὅπερ ἔστιν ἰδεῖν ἐπὶ τῶν φυτῶν· μέγεθος μὲν γὰρ καὶ κάλλος ἴσως φυτοῖς ἁρμόδιον, καὶ εὐκαρπία δὲ εὑρίσκεται ἐν αὐτοῖς, ἅ εἰσι φυσικαὶ ἀρεταί, ὡς ἐκ φύσεως αὐτοῖς προσγινόμενα, ὄρεξις δὲ οὐδὲ προαίρεσις πρόσεστι. διὰ τοῦτο οὐδέ τις κατ' αὐτὰς ἀρετή.

Qui bellezza e grandezza, assieme alla capacità di dare buoni frutti, vengono menzionate come esempi di eccellenza della facoltà nutritiva in esseri quali le piante. Che grandezza e bellezza siano virtù in qualche modo naturali Aristotele non lo dice nell'*Ethica*, dove grandezza e bellezza sono descritte come l'eccellenza delle azioni nell'ambito della politica e della guerra (*EN*, X, 1177b16-17), ma nella *Rhetorica*, dove sono annoverate nel computo delle virtù corporali[39]. La nozione di εὐκαρπία, invece, sembra rimandare direttamente a Teofrasto, in cui tale nozione si lega a sua volta a quella di εὐθένεια, ovviamente sempre in riferimento al mondo vegetale[40]. Il parafraste (*Paraphrasis*, 131,34-37) riporta la stessa argomentazione in forma sintetica: «δύναται δὲ λέγεσθαι ἀρετὴ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ εὐτραφὲς καὶ ὅσα ἄλλα ἕπονται, ὅταν καλῶς ἔχῃ τὸ θρεπτικόν, οἷον κάλλος ἢ μέγεθος, ὅπερ ἀρετὴ οὐκ ἔστι κυρίως· οὐ γὰρ ἀπὸ προαιρέσεως γίνεται οὐδὲ αἱρετή ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ μεταφορὰν λέγεται». L'esempio di grandezza e bellezza sembra accomunare inesorabilmente i due passi. Si noterà inoltre che il parafraste, pur non operando alcun riferimento alle piante, come invece fatto da Eustrazio, impiega un'espressione, τὸ εὐτραφὲς, che rinvia, come nel caso della εὐκαρπία citata da Eustrazio, proprio alla terminologia usata dagli antichi, *in primis* dallo stesso Teofrasto, in relazione alla condizione di benessere e accrescimento delle stesse piante[41].

Riportiamo qui un ultimo esempio di contatto tra Eustrazio e lo Ps.-Eliodoro, legato ad un noto passo dell'*Ethica Nicomachea* (*EN*, I, 1099b13-14) dove Aristotele, dopo aver posto la questione se la felicità sia acquisita per dispensazione divina, chiude perentoriamente la questione con un «ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης ἂν εἴη σκέψεως οἰκειότερον». Il parafraste (*Paraphrasis*, 18,11-13) commenta questo rimando aristotelico ad un altro tipo di indagine con la chiosa

[39] Cf. ARISTOTELES, *Rhetorica*, I, 1360b21-22. Eustrazio conosce bene questo passo, tanto da citarlo nel suo commento al I libro dell'*Ethica* (*In I EN*, 65,1-3).

[40] Si veda ad esempio THEOPHRASTUS, *De causis plantarum*, ed. F. WIMMER, *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*, Paris 1866, 3, 1, 6,3-4.

[41] *Ibid.*, 3, 3, 1,9-11.

«ἀλλὰ τὸ μὲν περὶ τούτων λέγειν τῶν περὶ προνοίας ἂν εἴη λόγων καὶ ἄλλης πραγματείας, ἡμῖν δὲ κατὰ τὸ προσῆκον τῇ προκειμένῃ μεθόδῳ σκεπτέον». Lo stesso riferimento in Eustrazio (*In I EN*, 87,26-28), il quale sullo stesso passo di Aristotele ricorda per l'appunto che «Τὸ ζητεῖν, φησίν, ὅθεν ἡ χορηγία τοῖς ἀνθρώποις τῶν ἀγαθῶν, τῶν περὶ προνοίας εἴη ἂν λόγων οἰκειότερον καὶ θεολογικῆς θεωρίας ἐχόμενον· ἠθικὴ δὲ ἡ προκειμένη πραγματεία»[42]. Ancora una volta, Eustrazio è, come sempre, più preciso del parafraste. Rispetto a quest'ultimo, infatti, il commentatore aggiunge che la discussione sul divino rientra, nella divisione aristotelica del sapere, all'interno della sfera di indagine propriamente teologica. Questo sembra dimostrare ancora una volta che ogniqualvolta lo Ps.-Eliodoro rompe il registro della parafrasi letterale per abbozzare brevi digressioni o per sviluppare il testo aristotelico, ci si imbatte sempre in passi presenti anche in Eustrazio, come se il commento di quest'ultimo costituisse una sorta di repertorio di note esplicative del testo dell'*Ethica* che lo Ps.-Eliodoro utilizza per l'esegesi di passi ritenuti maggiormente complessi o ambigui.

2. Indagine sui commenti ai libri IV, V, VII, IX e X dell'*Ethica Nicomachea*

Stabilire una relazione tra due testi, uno dei quali anonimo e non databile con certezza, è sempre problematico. Il rischio, infatti, è quello di invertire i termini della dipendenza testuale, e dunque di stabilire una falsa relazione tra le due fonti. Tra le altre cose, la lingua e la struttura della parafrasi pseudo-eliodorea non si prestano facilmente ad una datazione dell'opera. Rarissimi, se non inesistenti, i riferimenti a opere o personaggi che non siano quelli menzionati dallo stesso Aristotele nel testo[43]. La terminologia è in maniera preponderante quella

[42] Questo riferimento ai *logoi* sulla provvidenza non sembra comunque essere un riferimento ad un'opera o al dibattito in seno alla scuola peripatetica sulla provvidenza, sfociato in ben due opere di Alessandro di Afrodisia tradite con una simile denominazione, di cui una risulta spuria e l'altra ci è giunta solo in arabo; bensì ad un metodo di indagine altro rispetto a quello adottato da Aristotele nell'*Ethica Nicomachea*. Sul trattato sulla provvidenza giunto in arabo e attribuito ad Alessandro si veda S. Pines, *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe*, «Archive d'historie doctrinale et littéraire du Moyen-Age» 23 (1956), pp. 5-43. L'opera spuria sulla provvidenza è invece tradita all'interno delle cosiddette *Ἀπορίαι καὶ λύσεις* con il titolo di Ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ πρόνοια κατὰ Ἀριστοτέλη. L'autenticità di questo testo è stata recentemente contestata da Fazzo e Zonta, in S. Fazzo – M. Zonta, *Alessandro di Afrodisia. La Provvidenza. Questioni sulla Providenza*, Milano 1999. La menzione di un trattato (*logos*) sulla provvidenza occorre anche nel *Contra Proclum* di Filopono, in riferimento ad uno dei *tria opuscola* di Proclo. Si veda a tal proposito Joannes Philoponus, *Contra Proclum*, ed H. Rabe, *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig 1899, 573,18-19.

[43] Un riferimento operato dallo Ps.-Eliodoro ad un personaggio non menzionato da Aristotele nel testo dell'*Ethica* edito da Bekker sembrerebbe costituire un'eccezione a questa tendenza. Lo Ps.-Eliodoro lega

aristotelica, ricalcata da vicino nella forma, appunto, di una parafrasi. Le note esplicative che il parafraste inserisce tra un lemma e l'altro di rado superano le due linee nel testo edito da Heylbut e comunque si limitano a delucidare in maniera breve e concisa il singolo lemma, senza manifestare orientamenti esegetici o dottrinali utili a datare l'opera.

Come si è detto, le attribuzioni ad Andronico di Rodi e, ancora di più, quella ad Olimpiodoro sono tarde e sospette. Resta poi da spiegare il passo dal commento procliano al *Timeo*, che figura sia in Eustrazio che nello Ps.-Eliodoro. Quand'anche si volesse sostenere – contro ogni ragionevolezza – che Eustrazio abbia ricavato quella citazione dal parafraste e non viceversa, cadrebbe di fatto la tesi del carattere antico del testo, visto che in questo caso il *terminus post quem* per la composizione della parafrasi andrebbe spostato al V secolo d.C., in pieno tardo-antico. In realtà, sembra davvero difficile pensare che un autore come Eustrazio, noto per la sua predilezione per Proclo[44], avesse bisogno di rifarsi al parafraste per ricavare un singolo argomento da un testo, il commento procliano al *Timeo*, che egli stesso cita di prima mano diverse volte nei suoi commenti[45]. Appare più ragionevole pensare che sia accaduto il contrario, e che il parafraste, il cui intento sembra unicamente quello di parafrasare Aristotele alla lettera, non abbia riconosciuto la matrice procliana e dunque non aristotelica di quel passo di Eustrazio, accogliendolo così nel testo della parafrasi.

L'impressione che si ha leggendo il commento di Eustrazio e la parafrasi pseudo-eliodorea è che l'autore di quest'ultima segua costantemente l'esegesi

il passo «διὸ καὶ ηὔξατό τις ὀψοφάγος ὢν τὸν φάρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθα» (*EN*, III, 1118a32-33) al nome Φιλόξενος ὁ Ἐρύξιος, personaggio menzionato anche da Aristofane (*Ranae*, 934). In realtà tale aggiunta si trova già almeno in un manoscritto dell'*Ethica* (*Riccard*. 46, XIV sec., sigla O[b]), senza dimenticare che quel nome si trova anche nell'analogo passo dell'*Ethica Eudemia* (1231a15-16). Dunque in nessun modo questo riferimento potrebbe essere usato per sostenere il carattere antico della parafrasi dello Ps.-Eliodoro, in quanto si tratta di materiale rinvenibile nello stesso Aristotele. Si noti inoltre come il riferimento a Φιλόξενος si ritrovi ad esempio nell'anonimo commento al libro VII dell'*Ethica Nicomachea* (*In Ethica Nicomachea vii commentaria*, ed. G. Heylbut, *Eustratii*, pp. 407-460, 445,19; da ora in avanti solo *In VII EN*), secondo gli studiosi databile tra i secoli XII e XIII, proprio in rapporto ad una attitudine di tipo edonistico non dissimile da quella riportata da Aristotele nel passo citato in precedenza relativamente al godimento che deriverebbe dal tatto. Su questo commento si veda E. Fisher, *The Anonymous Commentary on* Nicomachean Ethics VII, in *Medieval Greek Commentary*, a cura di Barber – Jenkins, pp. 145-161. Da questo commento, il parafraste sembra anche derivare le proprie informazioni su Speusippo. Su questo si veda M. Isnardi-Parente, *Speusippo. Testimonianze e Frammenti*, Napoli 1980, p. 109, fr. 112 (descrizione frammento alle pp. 363-364); L. Taran, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the related Texts and Commentary*, Leiden 1981 (Philosophia Antiqua, 39), p. 170, fr. 80c-d (descrizione frammenti a p. 442).

[44] Sul neoplatonismo di Eustrazio e l'influenza degli scritti di Proclo su questo commentatore si veda K. Giocarinis, *Eustratios of Nicaea's Defense of Ideas*, «Franciscan Studies» 24 (1964), pp. 159-204; C. Steel, *Neoplatonic Sources in the Commentaries on the* Nicomachean Ethics *by Eustratius and Michael of Ephesus*, «Bulletin de philosophie médiévale» 44 (2002), pp. 51-57

[45] Per alcune citazioni di Eustrazio dal commento procliano al *Timeo* si veda ancora Trizio, *Neoplatonic Source-Material*, pp. 90-91, 94.

del commentatore. Lo stesso si verifica in rapporto ai commenti traditi assieme ai commenti di Eustrazio ai libri I e VI dell'*Ethica Nicomachea*. Si prenda ad esempio il caso del commento anonimo al libro VII (XII-XIII sec.). Di fronte alla discussione aristotelica relativa alla differenza tra incontinenza dell'impulsività e incontinenza del desiderio (*EN*, VII, 1149b13-20), secondo cui la prima sarebbe meno vergognosa della seconda, tanto l'anonimo commentatore (*In VII EN*, 431,32-33), quanto il parafraste (*Paraphrasis*, 146,38-39), attribuiscono ad Omero gli epiteti «tessitrice di inganni, nata a Cipro» (δολοπλόκου γὰρ κυπρογενοῦς) rivolti da Aristotele ad Afrodite, menzionata nell'*Ethica* come esempio di incontinenza del desiderio. Come già riportato da Heylbut in apparato, il riferimento a Omero è in realtà erroneo. Nel testo aristotelico Omero viene richiamato solo qualche linea dopo, dove sempre in riferimento a Afrodite viene riportato il «πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος» di *Iliade*, XIV, 217. L'espressione «δολοπλόκου γὰρ κυπρογενοῦς» riportata da Aristotele sembrerebbe invece rimandare al «Κυπρογενὲς Κυθέρεια δολοπλόκε» di Teognide[46], o comunque all'associazione tra Afrodite e la δολοπλοκία attestata, tra gli altri, in Saffo[47].

Un altro errore lega poi indissolubilmente il parafraste e l'anonimo bizantino autore del commento al libro VII. Qui Aristotele opera un riferimento a Eraclito come esempio di coloro che credono in ciò di cui hanno opinione in maniera non inferiore di quanto non facciano altri rispetto a ciò di cui hanno conoscenza scientifica (*EN*, VII, 1146b29-31). Tanto l'anonimo commentatore quanto il parafraste riportano la tesi, attribuita proprio ad Eraclito, secondo cui il movimento non esisterebbe. Tale tesi, contraria a quanto attestato dalla tradizione, secondo cui Eraclito avrebbe invece sostenuto la tesi dell'essere in movimento di tutte le cose[48], dipende, come evidenziato da Marcovich[49], da un'errata ripresa

[46] Il rimando è a Teognis, *Elegiae*, ed. D. Young (post E. Diehl), Leipzig 1971², II, 1386.

[47] Si veda Sappho, *Fragmenta*, ed. E. Lobel – D.L. Page, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford 1955, 1,2.

[48] Tra le più importanti testimonianze in questo senso si può fare riferimento a Plato, *Cratylus*, 402A.

[49] Cf. M. Marcovich, *Zeno, not Eraclitus*, «Classical Philology» 69/1 (1974), pp. 46-47. Qui però l'autore (p. 47) commette un'inesattezza quando associa l'errore su Eraclito dell' anonimo commentatore bizantino al libro VII a un altro riferimento ad Eraclito, anch'esso erroneo, rinvenibile nel commento anonimo al libro II dell'*Ethica Nicomachea* (*In Ethica Nicomachea II-V commentaria*, ed. Heylbut, *Eustratii*, pp. 122-255, 129,1; da ora in avanti solo *In II-V EN*). Su questa base Marcovich lamenta l'imperizia dell'anonimo commentatore, senza rendersi conto che, come noto, l'anonimo commentatore dei libri II-V e l'anonimo commentatore al libro VII sono due autori diversi, il primo antico, il secondo collocabile tra i secoli XII e XIII. Sull'anonimo commentatore ai libri II-V si veda Moraux, *Der Aristotelismus*, 327-330; Mercken, *The Greek Commentators*, pp. 407-444, in part. pp. 421-429. Si noti tra le altre cose che il riferimento dell'anonimo commentatore antico (*In II EN*, 129,1) a Eraclito, invece che ad Omero (*Il*., XVIII, 109-110), potrebbe essere il frutto di un errore nella tradizione manoscritta, dovuto al fatto che il nome di Eraclito compare immediatamente prima (*In II EN*, 128,32) a proposito del passo aristotelico in cui lo Stagirita (*EN*, II,1105a7-8) attribuisce proprio ad Eraclito il detto (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22B 85) «χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ». Questo sembrebbe essere

di una dossografia rinvenibile in Eustrazio di Nicea, dove si legge (*In I EN*, 37,29-31): θέσις γάρ ἐστι παράδοξος ὑπόληψίς τινος τῶν κατὰ φιλοσοφίαν γνωρίμων, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν ἓν εἶναι τὰ ἐναντία καὶ Παρμενίδης ἓν τὸ ὂν καὶ Ζήνων μὴ εἶναι κίνησιν[50]. L'anonimo commentatore al libro VII dell'*Ethica Nicomachea* avrebbe saltato una linea nel testo di Eustrazio attribuendo di fatto a Eraclito una tesi invece giustamente attribuita dallo stesso Eustrazio a Zenone. L'anonimo infatti dice che (*In VII EN*, 417,37) Eraclito avrebbe sostenuto «che il movimento non esiste» (ὅτι κίνησις οὐκ ἔστιν). Anche in questo caso, come nel precedente, il parafraste (*Paraphrasis*, 139,33-34) segue l'anonimo riproponendo alla lettera la medesima erronea dossografia su Eraclito. Quest'ultimo erroneo riferimento a Eraclito, derivato da un'errata ripresa di una dossografia di Eustrazio, suggerisce ancora una volta la provenienza tardo-bizantina della parafrasi pseudo-eliodorea. Risulta poi difficile pensare che un autore antico o tardo-antico, come potrebbe essere in linea teorica il parafraste, possa aver commesso un errore così plateale come quello di attribuire ad Eraclito una tesi palesemente contraria a quanto riportato dalla tradizione antica e tardo-antica.

La parafrasi pseudo-eliodorea sembra mostrare punti di contatto anche con l'anonimo scoliaste antico ai libri II-V, in particolare in rapporto ad uno scolio ad un passo del IV libro dell'*Ethica Nicomachea*. Qui Aristotele contrappone l'uomo dotato di magnificenza a chi (*EN*, IV, 1123a18-24) «eccede risultando di cattivo gusto, in quanto eccede nello spendere più del dovuto» (ὁ δ' ὑπερβάλλων καὶ βάναυσος τῷ παρὰ τὸ δέον ἀναλίσκειν ὑπερβάλλει). Seguono una serie di esempi legati a questo tipo di eccesso, tra i quali il caso di chi «nell'allestire un coro per le commedie lo porta nella parodo con vesti di porpora, come fanno i

corroborato dalla circostanza – riportata dallo stesso Marcovich – secondo cui Aspasio, vissuto all'inizio del II secolo d.C., nel proprio commento al II libro dell'*Ethica Nicomachea* (*In Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, *Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, Berlin 1889 [Commentaria in Aristotelem Graeca, 19,1], pp. 1-186, 44,9-10) riporta di fatto lo stesso passo omerico correttamente attribuendolo ad Omero. Infatti è del tutto evidente che tra il commento di Aspasio e quello dell'anonimo tardo-antico vi deve essere una qualche relazione, ma è difficile pensare che l'anonimo abbia frainteso Aspasio (o viceversa) a tal punto da ascrivere ad Eraclito ciò che invece appartiene ad Omero.

[50] A quanto sostenuto, a nostro parere in maniera corretta da Marcovich, ci permettiamo di aggiungere che la dossografia presente in Eustrazio è una citazione dal commento ai *Topica* di Alessandro di Afrodisia, introdotta da Eustrazio ricorrendo allo stesso lemma commentato da Alessandro (*Topica*, 104b19: Θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν). Il passo del commento di Alessandro fonte della dossografia di Eustrazio è il seguente: Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, Berlin 1891, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 2,2), 79,1-5: διὸ δεῖ καὶ τὸν προστάτην τῆς δόξης τὸν συνιστάντα τὴν θέσιν προσκεῖσθαι τῷ τοιούτῳ προβλήματι· οἷον πότερον πάντα συνεχῶς ῥεῖ καὶ ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστιν ἑστὼς καθ' Ἡράκλειτον ἢ οὔ; καὶ πότερόν ἐστιν ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν, ὡς Παρμενίδῃ δοκεῖ, ἢ οὔ; καὶ πότερον κίνησις ἔστιν ἢ οὔ, ὡς δοκεῖ Ζήνωνι; Si noti come Eustrazio (*In I EN*, 37,29-31) si limiti a trasformare la forma interrogativa del passo di Alessandro in una vera e propria dossografia.

Megaresi» (κωμῳδοῖς χορηγῶν ἐν τῇ παρόδῳ πορφύραν εἰσφέρων, ὥσπερ οἱ Μεγαροῖ). Lasciando da parte i problemi interpretativi legati a questo passo[51], si nota che il parafraste (*Paraphrasis*, 71,5-8) sdoppia il riferimento aristotelico alla commedia e all'allestimento del coro in due distinti esempi, l'uno relativo all'espressione ἐν τῇ παρόδῳ, l'altro al riferimento aristotelico alla porpora. In merito al primo esempio lo Ps.-Eliodoro scrive (*Paraphrasis*, 71,5-7): «καὶ τοῖς κωμῳδοῖς χορηγῶν παριοῦσι καὶ χρήματα φιλοτίμως ἀναλίσκων ἐν αὐτοῖς ὥσπερ εἰς κοινὸν ὄφελος. Qui il significato tecnico dell'espressione ἐν τῇ παρόδῳ» viene irrimediabilmente a perdersi nella forma «παριοῦσι» usata dal parafraste. Tutto il significato del lemma aristotelico muta di conseguenza. Il riferimento all'allestimento del coro nelle commedie si muta in un generico riferimento al finanziare i «commedianti presenti remunerandoli con ostentazione, come se la cosa fosse di pubblica utilità». La forma παριοῦσι sembrerebbe quindi un riferimento a quel «οἷον ἐρανιστὰς ἑστιᾷ πολυτελέστατα, ὥσπερ εἰ γάμους ἐποίει» del verso immediatamente precedente (*Paraphrasis*, 71,5)[52], come se l'espressione «τοῖς κωμῳδοῖς» si riferisse a coloro i quali sono presenti ad un banchetto al fine di intrattenere i convitati.

Questo ci porta ad un'altra considerazione, relativa questa volta al secondo esempio riguardante le commedie, dove lo Ps.-Eliodoro si confronta direttamente con la questione della porpora e scrive (*Paraphrasis*, 71,8-9) «ἢ ἐν ταῖς κωμῳδίαις ἀντὶ κωδίων, ἃ παραπετάσματα ἦν ἐπὶ τῆς σκηνῆς, πορφυρίδας ἔχει, καθάπερ οἱ Μεγαρεῖς». Qui l'autore suggerisce che un caso di volgare ostentazione di ricchezza sia quello di sostituire nell'allestimento scenico delle commedie le tende presenti sulla scena, originariamente fatte di pelle, con tende di porpora, «come facevano i Megaresi». Ciò che importa qui non è tanto la veridicità o meno di questa informazione, quanto il fatto che essa, a nostro parere, non è di prima mano, bensì è ripresa proprio dall'anonimo scoliaste antico ai libri II-V, di cui il parafraste riprende questa informazione operando, come suo solito, leggere variazioni terminologiche. Infatti di fronte al medesimo passo aristotelico lo scoliaste antico scrive (*In II-V EN*, 186,9-10) «σύνηθες ἐν κωμῳδίᾳ παραπετάσματα δέρρεις ποιεῖ οὐ πορφυρίδας», facendo seguire poi (*In II-V EN*, 180,10-20) una ricca e preziosa dossografia antica relativa alla tradizione della commedia megarese.

[51] Non è infatti chiaro se «ἐν τῇ παρόδῳ» si riferisca all'ingresso del coro o al passaggio attraverso il quale il coro entrava in scena. Da qui ovviamente dipende anche l'intrepretazione del riferimento aristotelico alla porpora, da riferire o al coro o ad un ornamento scenico. Su questa questione si veda G.M. Sifakis, *Aristotle, E.N., IV, 2, 1123a19-24, and the Comic Chorus in the Fourth Century*, «The American Journal of Philology» 92/3 (1971), pp. 410-432 .

[52] Sembra dunque corretta la traduzione di Bridgman (*The Paraphrase*, p. 137), mentre risulta non corretta quella di Sifakis (*Aristotle*, p. 411). Qui l'autore riporta questo passo dello Ps.-Eliodoro senza preoccuparsi dei problemi relativi ad autore e datazione del testo.

Queste affinità tra la parafrasi e i commenti greco-bizantini ai libri I, IV, VI e VII dell'*Ethica* si manifestano anche rispetto ai commenti di Michele di Efeso (prima metà del XII sec.) al V, al IX e al X libro dell'opera aristotelica in questione[53]. Il caso forse più lampante è quello dell'esegesi sulle indicazioni aristoteliche relative alla giustizia distributiva (*EN*, V, 1131a10-1131b24), concepita da Aristotele come proporzione geometrica tra i beni e le persone, in cui il rapporto tra i soggetti riceventi è identico al rapporto tra gli stessi soggetti prima di ricevere un determinato bene. Michele di Efeso sviluppa l'idea di proporzione geometrica citata da Aristotele riportando un esempio classico di ingiustizia legato alle figure di Achille e Aiace. Il parafraste riporta questo stesso esempio e la stessa argomentazione in forma breve, a tratti riformulandola a parole proprie. Il modo in cui questo esempio è introdotto è allo stesso modo identico: seguendo Aristotele, Michele di Efeso definisce il giusto (*In V EN*, 18,9) come «il medio tra il più e il meno» (μέσον τοῦ πλείονος καὶ ἐλάττονος); il parafraste (*Paraphrasis*, 90,20) riporta ugualmente che la giustizia «è infatti il medio tra il più e il meno» (μέσον γάρ ἐστι τοῦ πλείονος καὶ τοῦ ἐλάττονος). Seguono una serie di passi paralleli che andiamo a elencare di seguito:

Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 90,25-27: εἰ γὰρ ὁ Ἀχιλλεὺς τοῦ Αἴαντος διπλασίων, φέρε εἰπεῖν, κατὰ τὴν ἀρετήν, ἡ πρὸς τὸν Ἀχιλλέα τιμὴ τῆς πρὸς τὸν Αἴαντα διπλασίων δοθήσεται παρὰ τοῦ δικαίου.	Michael Ephesius, *In V EN*, 19,4-7: εἰ ἔστιν ὁ Ἀχιλλεὺς διπλασίων τοῦ Αἴαντος, δοθῇ δὲ τῷ μὲν Ἀχιλλεῖ νομίσματα η΄, τῷ δ' Αἴαντι δ΄, τὰ κατ' ἀξίαν λαβὼν ἕκαστος τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἔλαβε.
Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 91,10-19: ὑποκείσθω δὴ τὸ μὲν διανεμόμενον τιμή, πρὸς οὓς διανέμεται ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ ὁ Αἴας· δεῖ δὴ λόγον ἔχειν τὴν τιμὴν πρὸς τὴν τιμήν, ὃν ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Αἴαντα· καὶ ἐναλλάξ, ὃν ἡ τιμὴ τοῦ Ἀχιλλέως πρὸς τὸν Ἀχιλλέα, ἡ τιμὴ τοῦ Αἴαντος πρὸς τὸν Αἴαντα· καὶ συνθέντι, ὃν ἔχει λόγον ὁ τετιμημένος Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Ἀχιλλέα, τοῦτον ὁ τετιμημένος Αἴας πρὸς τὸν Αἴαντα· καὶ ἐναλλάξ, ὃν λόγον ἔχει ὁ τετιμημένος Ἀχιλλεὺς πρὸς	Michael Ephesius, *In V EN*, 22,11-26: Ἔστωσαν πρῶτος ὅρος ὁ Ἀχιλλεύς, δεύτερος ὁ Αἴας, καὶ κείσθω ὁ Ἀχιλλεὺς διπλασίων τοῦ Αἴαντος, ἔστω δὲ καὶ τρίτος ὅρος νομίσματα η΄, τέταρτος δὲ νομίσματα δ΄ ἔστιν ἄρα ὡς ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Αἴαντα (διπλασίων δέ) οὕτω τὰ η΄ νομίσματα πρὸς τὰ δ΄, καὶ ἐναλλάξ, ὡς ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὰ δοθέντα αὐτῷ η΄ νομίσματα, οὕτως ὁ Αἴας πρὸς τὰ δ΄ ἃ δέδοται αὐτῷ. ἐναλλὰξ γὰρ κατὰ τοὺς γεωμέτρας ἐστὶ λῆψις τοῦ ἡγουμένου

[53] Per le questioni di cronologia relative alla vita e all'opera di Michele di Efeso si può fare riferimento ancora a R. Browning, *An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 188, n.s. 8 (1962), pp. 1-12. Per i commenti di Michele ai libri V e IX, l'edizione di riferimento è Michael Ephesius, *In librum quintum Ethicorum*, ed. M. Hayduck, *Michaelis Ephesii in librum quintum ethicorum Nicomacheorum commentarium*, Berlin 1901 (Commentaria in Aristsotelem Graeca, 22,3), pp. 1-72; da ora in avanti solo *In V EN*; Id., *In Ethica Nicomachea IX commentaria*, ed. Heylbut, *Eustratii*, pp. 461-528; da ora in avanti solo *In IX EN*).

τὸν τετιμημένον Αἴαντα, τοῦτον αὕτη δὴ πᾶσα ἡ ἀναλογία τῷ διανεμητικῷ δικαίῳ προσήκει, ἥτις εὑρεθῆναι οὐ δύναται ἐν τῇ ἀριθμητικῇ ἀναλογίᾳ, ἀλλ' ἐν τῇ γεωμετρικῇ μόνον.

πρὸς τὸ ἡγούμενον ὡς ἑπομένου, καὶ τοῦ ἑπομένου ὡς ἡγουμένου πρὸς τὸ ἑπόμενον. λέγουσι δὲ ἡγούμενον τὸν πρῶτον ὅρον, οἷον τὸν Ἀχιλλέα, ἑπόμενον δὲ τὸν Αἴαντα τὸν δεύτερον, καὶ πάλιν ἡγούμενον τὸν τρίτον ὅρον, οἷον τὰ η´ νομίσματα, καὶ ἑπόμενον τὰ δ´ νομίσματα. ὅταν οὖν λέγῃ τις, ὡς ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Αἴαντα, οὕτως τὰ η´ πρὸς τὰ δ´, λαμβάνει ἡγούμενον τὸν Ἀχιλλέα, ὁμοίως ἡγούμενον καὶ τὰ η´ νομίσματα, ἑπόμενα δὲ τὸν Αἴαντα καὶ τὰ δ´ νομίσματα. ὅταν δὲ λέγῃ καὶ ὡς ὁ Ἀχιλλεὺς ἄρα πρὸς τὰ η´, ὁ Αἴας πρὸς τὰ δ´, ἐναλλὰξ λέγει· ἐνήλλαξε γὰρ καὶ πεποίηκε τὸ μὲν ἡγούμενον τὰ η´ ἑπόμενον, τὸ δὲ ἑπόμενον τὸν Αἴαντα ἡγούμενον. καὶ τοῦτό ἐστι τῆς δικαίας διανομῆς καὶ τῆς κατὰ λόγον γεωμετρικῆς ἀναλογίας,

Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 90,31 - 91,5: ἡ γὰρ ἀναλογία ἀεὶ τεσσάρων· ἡ γὰρ ἀναλογία δύο λόγων ἐστὶν ἰσότης, ὁ δὲ λόγος ἐν δυσίν ἐστιν ὅροις· ὥστε ἀνάγκην εἶναι τὴν ἀναλογίαν τεσσάρων εἶναι, οἷον λόγος ἐστὶν ὁ διπλάσιος, φέρε εἰπεῖν, ἢ ὁ τριπλάσιος· ὁ δὲ διπλάσιος δύο τινῶν ἐστι σχέσις τοῦ μὲν ὄντος διπλασίου, τοῦ δὲ ἡμίσεως, ὥσπερ ὁ εἴκοσι τοῦ δέκα· ὥστε δύο ἀνάγκη ὅρους ἐν τῷ ἑνὶ εἶναι λόγῳ. εἰ δὲ λάβοιμεν καὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἐν ἄλλοις δυσὶν ὅροις, οἷον τῷ ιβ´ καὶ ς´, ἀναλογίαν ποιήσομεν, καὶ ἔσται ὡς ὁ κ´ πρὸς τὸν ι´ ὁ ιβ´ πρὸς ς´ καὶ οὕτως ἀεὶ ἔσται ἡ ἀναλογία ἐν τέσσαρσι τὸ ἐλάχιστον· δυνατὸν γὰρ καὶ ἐν πλείοσιν εἶναι. εἰ δὲ τρεῖς συμβαίνει πολλάκις ὅρους λαβεῖν καὶ ἀναλογίαν ποιῆσαι·ὥσπερ γὰρ ὁ κ´ πρὸς ι´, ὁ ι´ πρὸς ε´· ἀλλ'ὅτι τὸν δέκα δὶς λαμβάνομεν, τέσσαρες γίνονται πάλιν. καλεῖται δὲ ἡ μὲν τοιαύτη ἀναλογία συνεχής, ἡ δὲ διὰ τεσσάρων ὅρων, διῃρημένη.

Michael Ephesius, *In V EN*, 21,9-21: ἀναλογία γάρ ἐστι λόγων ὁμοιότης. καὶ ἐπεὶ ἀναλογία ἐστὶ λόγων ὁμοιότης, τὸ δὲ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον, ἀνάγκη τὰ ὅμοια β τοὐλάχιστον εἶναι· ὥστε καὶ τοὺς ἀνάλογον λόγους ἀνάγκη β´ εἶναι τοὐλάχιστον. πάλιν ἐπεὶ λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ἢ δύο ἀριθμῶν πρὸς ἄλληλα ποιὰ σχέσις, ἀνάγκη τὸν λόγον ἐκ δύο εἶναι. ἐπεὶ οὖν ἡ ἀναλογία β´ λόγων τοὐλάχιστον ὁμοιότης ἐστίν, ἕκαστος δὲ τῶν λόγων ἐκ δύο τινῶν ἐστιν, ἀνάγκη τὴν ἀναλογίαν ἐν τέτρασιν ἐλαχίστοις εἶναι. ἀναλογία δὲ ἐκ β´ λόγων ἐστὶν ἥδε· ὡς ὁ η´ πρὸς τὸν δ´, ὁ ἓξ πρὸς τὸν γ´, † καὶ αὕτη ἢ οὗτος ὁ λόγος ἐκ τοῦ ς´ πρὸς γ´ εἰσὶν οὖν λόγοι μὲν β´, τέσσαρα δὲ μόρια, τὰ η´ τὰ δ´ τὰ ς´ καὶ τὰ γ´ ἔστι δὲ [καὶ] διῃρημένη ἡ ἀναλογία αὕτη. καὶ οὐ μόνον ἡ διῃρημένη ἐν τέτρασι θεωρεῖται, ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχής, ὡς ὁ η´ πρὸς τὸν δ´, ὁ δ´ πρὸς τὸν β´ δὶς οὖν εἴρηται ὁ δ´ ὥστε εἰ τεθῇ δὶς ὁ δ´, τέσσαρες ἔσονται οἱ ὅροι, ὀκτώ, τέσσαρες καὶ πάλιν τέσσαρες, δύο. ἃ μὲν οὖν λέγει, ταῦτά ἐστιν.

Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 91,21-30: ἔστωσαν γὰρ ἀριθμοὶ τέσσαρες ἐν ἀριθμητικῇ ἀναλογίᾳ, ὁ δ΄ καὶ ὁ γ΄, καὶ ὁ ς΄ καὶ ὁ ε΄·ὑπερέχει δὴ ὁ δ΄ τοῦ γ΄ ὅσον ὑπερέχει ὁ ς΄ τοῦ ε΄· ἀλλὰ συνθέντι οὐκ ἔσται ἀνάλογον ἀριθμητικῶς· συντεθέντα γὰρ ὁ ς΄ καὶ ὁ ε΄ ὑπερέξει τοῦ ε΄ τῷ ς΄· ὁ δὲ δ΄ καὶ γ΄ συντεθέντα ὑπερέξει τοῦ γ΄ τῷ δ΄· καὶ οὕτω διῃρημένα μὲν ἀνάλογον ἔχει ἀριθμητικῶς· ἡ αὐτὴ γὰρ ὑπεροχὴ τοῦ δ΄ πρὸς τὸ γ΄, ἥτις ἐστὶ τοῦ ς΄ πρὸς ε΄· συντεθέντα δὲ οὐκέτι ἀνάλογόν ἐστι·μᾶλλον γὰρ ὑπερέχει ὁ ια΄ τοῦ ε΄, ἢ ὁ ζ΄ τοῦ γ΄. διὰ ταῦτα δὴ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον ἀνάλογόν ἐστι κατὰ τὴν γεωμετρικὴν ἀναλογίαν καὶ οὐ κατὰ τὴν συνημμένην ἀλλὰ κατὰ τὴν διῃρημένη.

Michael Ephesius, *In V EN*, 22,33-23,16: ἔστω ὁ Ἀχιλλεὺς ὁ η΄ ἀριθμός, ὁ δ’ Αἴας ὁ δ΄, τὰ δοθέντα τῷ Ἀχιλλεῖ νομίσματα ς΄, τὰ δὲ τῷ Αἴαντι γ΄ ἔστιν οὖν, ὡς ὁ η΄ ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὰ δ΄ τὸν Αἴαντα, οὕτω τὰ ς΄ νομίσματα πρὸς τὰ γ΄ ἐν διπλασίονι γὰρ λόγῳ καὶ τὰ ὀκτὼ πρὸς τὰ δ΄ καὶ τὰ ς΄ πρὸς τὰ γ΄ καὶ ἐναλλὰξ ὡς ὁ Ἀχιλλεὺς ὁ η΄ πρὸς τὰ ς΄ νομίσματα, οὕτως ὁ Αἴας ὁ δ΄ πρὸς τὰ γ΄ νομίσματα. ἐν ἐπιτρίτῳ γὰρ λόγῳ·καὶ γὰρ καὶ ὁ η΄ τοῦ ς΄ ἐπίτριτος καὶ ὁ δ΄ τοῦ γ΄ καὶ ὡς ἄρα ἓν πρὸς ἕν, ἤτοι Ἀχιλλεὺς πρὸς Αἴαντα, οὕτω καὶ τὸ ὅλον, ἤτοι ὁμοῦ τὰ β΄ ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ τὰ ς΄ νομίσματα, πρὸς τὸ ὅλον, ἤτοι τὸν Αἴαντα καὶ τὰ γ΄ νομίσματα. ἔστι δὲ ὁ Ἀχιλλεὺς η΄ καὶ τὰ νομίσματα αὐτοῦ ς΄, ς΄ δὲ καὶ η΄ ιδ΄· ἀλλὰ καὶ ὁ Αἴας δ΄, καὶ τὰ νομίσματα τοῦ Αἴαντος γ΄, τρία δὲ καὶ δ΄ ζ΄. ὡς ἄρα ὁ Ἀχιλλεὺς ὁ η΄ πρὸς τὸν Αἴαντα τὸν δ΄, οὕτω τὸ ὅλον ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ τὰ νομίσματα αὐτοῦ, ἅπερ εἰσὶ ιδ΄ πρὸς τὸν Αἴαντα καὶ τὰ αὐτοῦ, ἅ εἰσιν ζ΄ ἐν διπλασίονι γὰρ λόγῳ καὶ ὁ η΄ τοῦ δ΄ καὶ τὰ η΄ καὶ ς΄ τῶν δ΄ καὶ γ΄. ἂν οὖν οὕτω συζευχθῇ καὶ συντεθῇ, ὡς εἶναι ὡς τὸν ἡγούμενον πρὸς τὸν ἑπόμενον, οὕτω καὶ τὸ ὅλον ἤτοι τοὺς β΄ ἡγουμένους πρὸς τοὺς β΄ ἑπομένους, δικαία ἔσται ἡ διανομή· γέγονε γὰρ κατὰ τὴν γεωμετρικὴν ἀναλογίαν.

Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 91,33-36: καὶ τὸ δίκαιον ἐκεῖνο ἀνάλογόν ἐστιν, ὅσον ἐστὶν ἐν ταῖς διανομαῖς, ὅταν ἕκαστος λάβῃ τὸ κατ’ ἀξίαν, ἢ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ ἄλλο τι τῶν μεριζομένων· ὅθεν εἰρήνη γίνεται καὶ τάξις ταῖς πολιτείαις· ἀπὸ γὰρ τῶν ἐναντίων αἱ στάσεις καὶ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ οἱ ἴσοι μὴ ἴσα λάβωσιν, ἢ μὴ ἴσοι ἴσα.

Michael Ephesius, *In V EN*, 19,31-34: ὅταν μὲν οὖν οὕτω γίνηται ἡ διανομή, καὶ ἕκαστοι τὰ ἴσα καὶ ἁρμόζοντα αὐτοῖς ἔχωσιν, εἰρηνεύει ἡ πόλις· ὅταν δὲ οἱ ἄνισοι ἴσα ἔχωσιν ἢ οἱ κρείττους ἐλάττω οἱ δὲ χείρους πλείω ἔχωσι καὶ νέμωνται, τότε μάχαι καὶ ἐγκλήματα καὶ στάσεις κατ’ ἀλλήλων.

Che anche in questo caso sia il parafraste a riprendere il commentatore, e non viceversa, sembra confermato anche da un altro dato: nel comporre il commento al libro V dell’*Ethica*, Michele si serve a sua volta di una fonte ben precisa, ossia

l'anonimo scoliaste antico ai libri II-V[54]. È questo anonimo commento a rappresentare la base per gli scolii di Michele al testo del libro V dell'*Ethica*[55].

Per continuare l'analisi in parallelo tra il commento di Michele e la parafrasi pseudo-eliodorea, un altro evidente contatto tra i due testi di verifica di fronte all'*incipit* del IX libro dell'*Ethica*, dove Aristotele introduce (*EN*, IX, 1163b32-33) il tema delle amicizie eterogenee, rimandando, καθάπερ εἴρηται, alla nozione di proporzionalità proprio della giustizia distributiva di cui si è detto in precedenza. A quella discussione si ricollega Michele di Efeso[56], ricordando che (*In IX EN*, 462,27-28) l'uguaglianza secondo la proporzione di tipo geometrico non implica l'uguaglianza nell'ordine della quantità, bensì la similitudine dei rapporti, «come è stato più volte detto nel V libro» (ὡς διὰ πλειόνων δέδεικται ἐν τῷ πέμπτῳ βιβλίῳ). Il parafraste riporta (*Paraphrasis*, 187,7-8) la stessa identica formula quando, nel parafrasare l'esempio aristotelico della giusta remunerazione del calzolaio (*EN*, IX, 1163b33-35), egli chiosa «ὡς ἐν τῷ πέμπτῳ βιβλίῳ διὰ πλειόνων εἴρηται»[57]. Ma questo riferimento, da solo, non spiega quel «καθάπερ εἴρηται» di Aristotele. Nel V libro, infatti, Aristotele non opera alcun riferimento al tema delle amicizie eterogenee e all'applicazione del principio di proporzionalità a questa tipologia di amicizia. Per questo Michele di Efeso (*In IX EN*, 462,28-30) sente il bisogno di spiegare quel «καθάπερ εἴρηται» ricordando che il tema dell'amicizia tra diseguali viene tematizzato da Aristotele solo nel corso del libro VIII (*EN*, VIII, 1158b13-28; 1163a24-1163b5). Su questo punto il parafraste resta invece silente.

Alla luce della dimestichezza di Michele di Efeso con il testo aristotelico[58], appare poco ragionevole pensar e che questi, sempre attento nell'operare riman-

[54] Si veda ad esempio Michael Ephesius, *In V EN*, 20,31-21,2: ἀναλογία γάρ, φησίν, οὐ μόνον ἐστὶ τῶν ἐκ μονάδων συγκειμένων καὶ ὡς μέτρων λαμβανομένων ἀριθμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀριθμητῶν ἢ καὶ ἠριθμημένων ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν ὡς μέτρων ἀριθμῶν ἔστι τις ἀναλογία, ὡς ὁ η΄ πρὸς τὸν δ, ὡς ὁ ς΄ πρὸς τὸν γ΄, οὕτως ἔστι καὶ ἐπὶ τῶν ἀριθμητῶν, ἵππων, κυνῶν, γραμμῶν, ἐπιπέδων καὶ ἁπλῶς ὧν ἐστιν ἀριθμός. = Anon., *In II-V EN*, 216,35-217,4: οὐ γὰρ μόνου τοῦ ὡς ἀριθμοῦντος καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν ἀριθμοῦ, ὃς καὶ κυρίως ἀριθμός, ἀναλογία τίς ἐστιν, οἷον ὡς ἔχει ὁ δ΄ β΄ α΄, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὡς ἀριθμητοῦ, τυχὸν ἵππων βοῶν κυνῶν καὶ ἁπλῶς ὧν ἔστιν ἀριθμός, οἷον γραμμῶν ἐπιπέδων σωμάτων ἁπλῶς μεγέθους. καὶ γὰρ καὶ τούτων ἐν τούτοις ἀναλογία τίς ἐστιν.

[55] La cosa è nota sin da V. Rose, *Über die griechische Kommentare zur Ethik des Aristoteles*, «Hermes» 5 (1871), pp. 61-113, in part. p. 71. Ma si veda anche K. Praechter, recensione a: *Michael Ephesii* In Libros De Partibus Animalium Commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1903 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 22,2), «Göttingische gelehrte Anzeigen» 168 (1906), pp. 861-907, in part. pp. 899-901.

[56] L'edizione di riferimento è Michael Ephesius, *In Ethica Nicomachea x commentaria*, ed. Heylbut, *Eustratii*, pp. 529-620; da ora in avanti *In X EN*.

[57] Il riferimento è a Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1133a22-26; 1133a33-1133b7.

[58] Un altro esempio di questa dimestichezza è il seguente: di fronte al riferimento aristotelico alla moneta come misura comune (*EN*, IX, 1164a1), Michele di Efeso rinvia ancora una volta (*In V EN* 463,6-8) al libro V e alla definizione aristotelica di moneta come medio (*EN*, V, 1133a20-25), usando la medesima formula usata in precedenza, cioè «εἴρηται μὲν ἐν τῷ πέμπτῳ βιβλίῳ διὰ πλειόνων, cui segue un ῥητέον δὲ καὶ νῦν συντόμως» ad introdurre una nota esplicativa sul nesso aristotelico moneta-medio.

di interni ad altri passi dell'*Ethica* e a contestualizzare i riferimenti aristotelici a detti di autori antichi con puntuali citazioni testuali da questi stessi autori, avesse bisogno di rifarsi proprio allo Ps.-Eliodoro, in cui tra le altre cose i rari riferimenti di questo tipo coincidono sempre con note rinvenibili nei commentatori greco-bizantini dell'*Ethica Nicomachea*. Non soprende affatto, dunque, che nello Ps.-Eliodoro (*Paraphrasis*, 188,19) si ritrovi la nota di Michele di Efeso sul detto «μισθὸς δ' ἀνδρί», citato da Aristotele (*EN*, IX, 1164a26) in forma anonima, in cui Michele rimanda diligentemente a Esiodo, riportandone (*In IX EN*, 466,19-21) il verso per intero (μισθὸς δ' ἀνδρὶ ἄρκιος εἴη)[59]. Né sorprende, per chiudere questa lunga serie di passi paralleli tra la parafrasi pseudo-eliodorea e i commentatori greco-bizantini dell'*Ethica Nicomachea*, di trovare nella parafrasi pseudo-eliodorea la medesima esegesi redatta da Michele di Efeso al X libro dell'opera aristotelica in questione in merito al resoconto aristotelico della posizione di Eudosso (*EN*, X, 1172b9-14), secondo cui il piacere coinciderebbe con il bene[60].

3. L'imperatore Giovanni Cantacuzeno e l'*Ethica Nicomachea*

Tra i punti fermi del fondamentale studio di Nicol sulla parafrasi pseudo-eliodorea vi è la convinzione secondo la quale Giovanni Cantacuzeno non avrebbe avuto alcuna responsabilità diretta o indiretta per la composizione dell'opera[61],

[59] Hesiodus, *Opera et dies*, 370.

[60] Michael Ephesius, *In X EN*, 534,5-15: ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἅλις κατ' αὐτὸν φάναι τὸν Ἀριστοτέλην. Εὔδοξος δὲ κατεσκεύαζε τὴν ἡδονήν, ὥς ἐστι τὸ ἀγαθὸν διὰ τὸ ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς καὶ τὰ ἔλλογα, ἤτοι τὰ λογικά, καὶ τὰ ἄλογα. ὃ δὲ πάντα αἱροῦνται καὶ πάντα διώκουσιν ἐπιεικές ἐστι καὶ ἀγαθόν. τὸ δὲ μάλιστα ἐπιεικὲς κράτιστον, ἤτοι πρώτη ἀρχὴ καὶ πρῶτον αἴτιον. εἰ οὖν ἡδονή ἐστι τὸ μάλιστα ἐπιεικές, τὸ δὲ μάλιστα ἐπιεικὲς κράτιστον, τὸ δὲ κράτιστον ἡ πρωτίστη πάντων ἀρχή, ἡ δὲ πρωτίστη πάντων ἀρχὴ τἀγαθόν, ἡ ἡδονὴ ἄρα τἀγαθόν. ἀλλὰ πόθεν δῆλον,ὅτι ἡ ἡδονὴ τὸ κράτιστον; ἤ, φησίν, ἐκ τοῦ πάντα φέρεσθαι ἐπ' αὐτὴν καὶ πάντα θέλειν ἥδεσθαι. φύσει γὰρ ἕκαστον τὸ ἑαυτῷ ἀγαθὸν καὶ ἑαυτῷ συμφέρον, ὅπερ ἡδύ ἐστιν, εὑρίσκει, ὥσπερ καὶ τροφήν. = Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 210,20-27: Περὶ μὲν τούτων ἅλις· λέγωμεν δὲ περὶ ἡδονῆς. καὶ πρῶτον ἐκθησόμεθα τὰς τῶν παλαιῶν περὶ αὐτῆς δόξας. ὁ μὲν οὖν Εὔδοξος αὐτὸ τὸ ἔσχατον ἀγαθὸν ᾤετο τὴν ἡδονὴν εἶναι, διότι πάντα ἑώρα τῆς ἡδονῆς ἐφιέμενα καὶ λογικὰ καὶ ἄλογα· οὗ δὲ πάντα ἐφίεται, τοῦτό ἐστι τὸ πάντων ὑπερέχον τῶν ἀγαθῶν· ᾤετο γὰρ ἀγαθὸν μὲν ἑκάστῳ εἶναι ἰδίως ὃ ἕκαστον ζητεῖ. καθάπερ καὶ τροφὴν ἕκαστον διώκει τὴν αὐτῷ ἀγαθὴν καὶ λυσιτελῆ· πᾶσι δὲ κοινῶς ἀγαθὸν οὗ πάντα κοινῶς ἐφίενται καὶ πορίζειν βούλονται ἑαυτοῖς· ὃ δὲ πᾶσίν ἐστιν ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ οὗ πάντα ἐφίεται, τοῦτο εἶναι τὸ ἔσχατον ἀγαθόν. ταῦτα μὲν οὖν Εὔδοξος ἀπεφαίνετο περὶ τῆς ἡδονῆς. Questa nota del parafraste è stata recentemente ripresa in J. Warren, *Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 36 (2009), pp. 249-283, p. 257, dove l'autore, senza prendere in esame il commento di Michele di Efeso, rimanda al commento di Alessandro di Afrodisia ai *Topica* come possibile fonte. Purtroppo in questo articolo, per altri aspetti molto valido, l'autore utilizza lo Ps.-Eliodoro senza confrontarsi con i problemi relativi a identità e datazione dell'opera.

[61] Cf. Nicol, *A Paraphrase*, p. 16.

a fronte di un cospicuo numero di fonti moderne che, a partire da Gesner[62] fino al Krumbacher e oltre[63], proprio al Cantacuzeno attribuivano la parafrasi in questione. Nicol ha ben ricostruito la genesi di questa attribuzione, frutto di un fraintendimento della sottoscrizione presente in diversi testimoni, da cui di fatto non sarebbe di per sé deducibile che l'autore dell'opera sia lo stesso Cantacuzeno[64]. Meno convincente appare invece la risolutezza con cui lo stesso Nicol, pur ammettendo che tra la data della sua abdicazione (1354) e quella della sua morte (1383) il Cantacuzeno si sarebbe dedicato a molteplici attività, tra cui quelle letterarie[65], nega ogni forma di legame tra questi e la parafrasi pseudo-eliodorea. In realtà molti indizi presenti nelle opere del Cantacuzeno, *in primis* nelle *Historiae*, portano a ritenere che il Cantacuzeno dovesse essere tutt'altro che disinteressato al contenuto della parafrasi pseudo-eliodorea.

Già uno studioso del calibro di Kazhdan aveva parlato della «originalité de l'étique du Cantacuzène», entro cui si inscrivevano delle «représentations éthique particulières», senza però entrare nel merito delle possibili fonti del retroterra etico delle *Historiae*[66]. Il motivo lo spiega lo stesso Kazhdan quando, giustamente, ricorda come nozioni quali quelle di ἀνδρία, φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη (le quattro virtù cosiddette 'cardinali')[67], pur di chiara ascendenza

[62] Cf. *supra*, n. 20. La notizia compare anche in P. Labbeus, *Novae Bibliothecae Manuscriptorum librorum tomus primus*, Parisiis 1657, p. 500c; A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum liber III. De scriptoribus qui claruerunt a Platone usque ad tempora nati Christi sospitatoris nostri*, Hamburgi 1716, p. 151.

[63] Cf. *supra*, n. 21. Per una lista completa delle testimonianze moderne che attribuiscono la parafrasi pseudo-eliodorea al Cantacuzeno si veda Nicol, *A Paraphrase*, p. 2, nota 5.

[64] Cf. Nicol, *A Paraphrase*, p. 13: «But it is clear enough that the attribution to him of the work under discussion was not made before the sixteenth century, and that it came about through a misinterpretation, deliberate or innocent, of the note on the original manuscript referring to the fact that the transcription of the first six books of the paraphrase was commissioned by John-Joasaph Cantacuzene in 1366». L'attribuzione al Cantacuezeno della parafrasi pseudo-eliodorea compare ancora oggi con una certa frequenza. Si pensi a J. Barnes, *An Introduction to Aspasius*, in A. Alberti – R.W. Sharples, *The Earliest Extant Commentary on Aristotle's* Ethics, Berlin 1999, pp. 1-50, p. 13, n. 43, dove si parla di «an unpublished commentary by John Cantakuzenos (c. 1360), which apparently derives from Olympiodorus» (*sic*!). Questo stesso riferimento a Barnes e all'attribuzione della parafrasi al Cantacuzeno si trova anche nell'introduzione alla recente traduzione inglese della porzione relativa ai libri VIII e IX della parafrasi, dove, citando Barnes, il curatore sembra curiosamente considerare quest'opera diversa da quella pseudo-eliodorea oggetto di traduzione. Cf. D. Konstan, *Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus. On Aristotle* Nicomachean Ethics *8 and 9*, London 2001, p. 10, nota 8.

[65] Cf. Nicol, *A Paraphrase*, pp. 12-13.

[66] Cf. A.P. Kazhdan, *L'*Historie *de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire*, «Byzantion» 50 (1980), pp. 289-327, p. 294. La questione invece non sembra essere stata trattata direttamente in V. Parisot, *Cantacuzène. Homme d'État et historien*, Paris 1845; in G. Weiss, *Joannes Kantakuzenos, Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch, in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert*, (*Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, 4), Wiesbaden 1969, p. 16 si trova una menzione della parafrasi all'*Ethica Nicomachea* attribuita al Cantacuzeno con una serie di brevi informazioni riprese da Nicol.

[67] Per un riferimento nelle *Historiae* alle quattro virtù cardinali si veda Joannes Cantacuzenus, ed. L. Schopen, *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV, vol. 3*, (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*) Bonn 1832, 354,22 (da ora in avanti solo *Historiae*)

aristotelica, erano ormai di uso comune tra gli storici antichi e bizantini[68]. Eppure vi sono passi delle *Historiae* in cui la presenza dell'*Ethica Nicomachea* appare frutto di un'attenzione particolare e diretta dell'autore per l'opera aristotelica in questione. A titolo puramente esemplificativo, segnaliamo due casi. Il primo è rappresentato dall'espressione «μεταβολαὶ κατὰ τὸν βίον» usata dal Cantacuzeno (*Historiae*, 3, 323,7) per designare le vicissitudini e i mutamenti nel corso della vita, e che appare di chiara derivazione aristotelica[69]. Il secondo è rappresentato dal nesso tra tempo, esperienza e saggezza che il Cantacuzeno inserisce nel discorso di Sirgianne (*Historiae*, 1, 18,21 - 19,1) e che nel testo dell'*Ethica* compare almeno due volte in forma sostanzialmente identica[70]. A questa sensibilità del Cantacuzeno per l'*Ethica Nicomachea*, che non sembra riducibile alla tradizionale costruzione del sostrato etico della narrazione degli eventi storici tipico della tradizione antica, tardo-antica e bizantina, si aggiungono altri elementi che potrebbero spiegare il perché egli avesse commissionato la trascrizione di una parafrasi semplice e lineare, come del resto lo è – e su questo gli studiosi concordano – il testo delle *Historiae*[71]. Si pensi alla circostanza per la quale uno dei principali testimoni del *corpus* dei commenti greco-bizantini all'*Ethica*, che raccoglie assieme commenti antichi e commenti bizantini, il *Coisl. gr*. 161, considerato tra i più importanti manoscritti contenenti il *corpus aristotelicum*, è riconducibile alla mano di un copista, quell'*anonymus aristotelicus* recentemente identificato dalla Mondrain in un certo Malachia, sicuramente vicino al Cantacuzeno[72]. Si noterà inoltre che l'attenzione per la morale aristotelica che caratterizza le *Historiae* trova corrispondenza con l'interesse per i risvolti etico-politici del pensiero aristotelico presente in un personaggio vicino

[68] Cf. Kazhdan, *L'Historie*, p. 288. Qui Kazhdan rimanda a T. Teotoi, *La conception de Jean VI Cantacuzène sur l'état byzantin vue principalement à la lumière de son Histoire*, «Revue des Études Sud-Est Européennes» 13/2 (1975), 167-185. In realtà, in questo contributo Teotoi non si occupa del tema delle virtù imperiali, come sembrerebbe suggerire il rimando di Kazhdan, ma della terminologia impiegata dal Cantacuzeno per designare lo stato bizantino e le relazioni con l'esterno. Solo una volta (*La conception*, p. 180) Teotoi cita Aristotele, in particolare in rapporto alla nozione di *politeia*.

[69] Si veda Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1100a5-6: πολλαὶ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον. L'espressione occorre anche negli storici antichi, come in Diodoro Siculo (*Bibliotheca Historica*, ed. K.T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf) – F. Vogel, *Diodori bibliotheca historica*, 5 vols., Leipzig 1888-1906, 18, 42,1,5). Tuttavia l'espressione usata dal Cantacuzeno rimanda direttamente ad Aristotele, come suggerito dall'uso della forma κατὰ τὸν βίον.

[70] Si veda Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1103a16-17; VI, 1142a11-16. Si veda anche Eustratius, *In VI EN*, 350,14; Ps.-Heliodorus, *Paraphrasis*, 124,5-19.

[71] Si veda la rassegna di giudizi in Kazhdan, *L'Historie*, pp. 279-281.

[72] Sul *Coisl. gr.* 161 si veda R. Devresse, *Bibliothèque National. Départment des Manuscripts. Catalogue des manuscripts grecs, II. Le fond Coisl*, Paris 1945, pp. 145-146; B. Mondrain, *La constituion du corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIIIe-XIVe siècles*, «Codices Manuscripti» 29 (2000), pp. 11-43, pp. 19-2. Sull'*anonymus aristotelicus, re vera* Malachia, si veda D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, Amsterdam 1971, pp. 55-57; M. Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift* De Generatione et Corruptione, Wiesbaden 2001, p. 230; Mondrain, *L'ancien empereur*, pp. 278-291.

al Cantacuzeno, come Alessio Macrembolite, autore del Διάλογος πλουσίων καὶ πενήτων, in cui l'influenza dell'*Ethica Nicomachea* e della *Politica* di Aristotele appare ben marcata, per quanto essa si trovi ad essere contaminata da elementi di platonismo[73].

A ben vedere, la presenza dell'*Ethica Nicomacha* (e dei suoi commentatori) si riscontra anche nelle opere teologiche del Cantacuzeno. Si vedano ad esempio gli scritti contro Procoro Cidone, dove il Cantacuzeno elabora un argomento, nella forma di un'aporia, in cui si sostiene l'impossibilità di considerare le quattro virtù cardinali singolarmente e la conseguente necessità di ammettere che la considerazione dell'una implica quella delle altre, proprio come nel caso, chiosa il Cantacuzeno affrontando direttamente il tema alla base della sua controversia con Procoro, dei nomi divini[74]. Questo argomento sembra essere letteralmente ripreso da un passo del commento di Eustrazio al libro VI dell'*Ethica Nicomachea*, dove (*In VI EN*, 309,37 - 310,1), di fronte all'etimologia del termine σωφροσύνη suggerita da Aristotele, ossia quella disposizione che «salva la φρόνησις»[75], Eustrazio si pone il problema di quale sia, visto l'apparente ruolo specifico giocato dalla σωφροσύνη rispetto alla φρόνησις, il ruolo delle altre due virtù etiche, cioè ἀνδρία e δικαιοσύνη, e formula appunto il medesimo argomento della *Refutatio* del Cantacuzeno, di cui è fonte, peraltro nella medesima forma aporematica. Anche il commentatore conclude che la considerazione di una virtù implica quella delle rimanenti, poiché «ἀδελφαὶ ἀλλήλων αἱ ἀρεταὶ καὶ πολλὴν φέρουσαι πρὸς ἀλλήλας τὴν ὁμοιότητα, ὥστε καὶ ἀλλήλαις συνεισφέρεσθαι ὡμολόγηνται».

Da questi indizi appare chiaro che quel riferimento al Cantacuzeno presente nella tradizione manoscritta della parafrasi dello Ps.-Eliodoro è tutt'altro che accidentale. Se della parafrasi il Cantacuzeno sia realmente l'autore, questo è difficile da dimostrare, anche se la cosa non può essere esclusa a priori. Ma sicuramente l'ex-imperatore doveva avere un interesse particolare per il testo di questa parafrasi. In virtù della sua forma concisa e breve, stile prediletto dal Cantacuzeno, questa parafrasi poteva costituire un utile strumento di lavoro per lui, che proprio sull'*Ethica Nicomachea* e sulla *Politica* di Aristotele aveva costruito buona parte della propria visione politica della realtà sociale del tempo[76].

[73] Su questo si veda I. Ševčenko, *Alexios Makrembolites and his* Dialogue Between the Rich and the Poor, «Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta» pp. 187-228, in part. p. 188; M. Di Branco, *Introduzione*, in *Alessio Macrembolite. Dialogo dei ricchi e dei poveri*, a cura di M. Di Branco, Palermo 2007, pp. 15-44, in part. pp. 23-26.

[74] Cf. Joannes Cantacuzenus, *Refutationes duae Prochori Cydonii*, ed. F. Tinnefeld – E. Voordeckers, *Iohannis Cantacuzeni Refutationes Duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino Epistulis Septem Tradita*, Leuven 1987 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 16), 1, 38,9-19.

[75] Si veda Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1140b11-12.

[76] Su questo si veda ancora Di Branco, *Introduzione*, 24.

Conclusioni

Gli elementi emersi nella presente indagine ancora non permettono di risalire alla vera identità dell'autore della nostra parafrasi. Certamente ulteriori ricerche su questo testo, ancora così poco studiato, potrebbero contribuire non poco a dirimere la questione, magari a partire da una nuova disamina paleografica dei testimoni più antichi. Di fronte a opere anonime come la parafrasi pseudo-eliodorea, il dubbio che ci si trovi di fronte ad un'opera antica è legittimo. Dello stesso Andronico di Rodi sappiamo da Simplicio che egli fu autore almeno di una parafrasi delle *Categoriae*[77], cosa che forse potrebbe aver contribuito a spingere Heinsius a pubblicare il testo della parafrasi pseudo-eliodorea sotto il nome di Andronico. Tuttavia, nel caso della nostra parafrasi nulla suggerisce che essa sia un'opera antica[78]. Tutto invece porta a pensare che ci si trovi di fronte ad un'opera tardo-bizantina, composta da qualcuno che doveva conoscere molto bene quel *corpus* di commenti greco-bizantini all'*Ethica Nicomachea* costituitosi probabilmente già a partire dalla prima metà del secolo XII. In questo senso, si può dire che l'anonimo autore non si limita a parafrasare il testo aristotelico, bensì anche il testo di questi commenti, che egli utilizza a proprio piacimento ogniqualvolta rompe il registro della parafrasi letterale per operare digressioni più o meno lunghe.

Da questi commentatori il parafraste eredita anche gli errori interpretativi, a cui ne aggiunge di propri. Al parafraste, che sembra animato dall'intento di operare una parafrasi letterale, breve e concisa del testo aristotelico, è poi sfuggita la matrice procliana – e dunque non aristotelica – di alcune formule rinvenibili in Eustrazio, che proprio delle opere di Proclo era stato lettore interessato e che il parafraste ha inavvertitamente incluso nella propria parafrasi senza riconoscerne la matrice dottrinale. Questo sembra suggerire che dietro l'anonimo autore si celi la figura di qualcuno che, pur avendo spiccati interessi filosofici, non doveva essere un filosofo, per così dire, di 'professione'. Nondimeno, questi doveva avere una discreta conoscenza e dimestichezza con i testi aristotelici.

[77] Cf. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentaria*, ed. K. Kalbfleisch, *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 8), Berlin 1907, 26,17-18

[78] Non a caso, le tre principali liste bizantine di opere aristoteliche e dei relativi commentatori greci e bizantini a noi giunte non accennano in alcun modo alla parafrasi pseudo-eliodorea. Le liste sono edite in H. Usener, *Interpreten des Aristoteles*, «Rheinisches Museum für Philologie» 20 (1865), pp. 133-136; M. Hayduck, *Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca,18,3), Berlin 1885, p. v; P. Wendland, *Alexandri Aphrodisiensis in librum Aristotelis De sensu commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 3,1), Berlin 1901, p. xvii. L'ipotesi della datazione antica della parafrasi pseudo-eliodorea si trova ancora menzionata in recenti contributi, come in G. Grönroos, *Listening to Reason in Aristotle's Moral Psychology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 32 (2007), pp. 251-272, p. 257, n. 16. Qui, nonostante l'autore citi gli studi di Nicol, i nomi di Andronico e Olimpiodoro compaiono ancora una volta come possibili autori della parafrasi pseudo-eliodorea.

Questo appare chiaro, ad esempio, dal fatto che di fronte al riferimento Aristotelico al nesso tra caso e arte e al detto attribuito ad Agatone (*EN*, VI, 1140a19-20) «τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην», il parafraste (*Paraphrasis*, 118,36 - 119,3) cita alla lettera il passo classico della *Metaphysica*, dove Aristotele discute la nozione di accidente alludendo al celebre esempio del tesoro trovato accidentalmente scavando una buca[79], mentre Eustrazio (*In VI EN*, 302,11-16) richiama quella stessa discussione operando alcune variazioni rispetto a quel passo della *Metaphysica*, che invece risultano assenti nello Ps.-Eliodoro, aggiungendo esempi propri a quelli aristotelici e riformulandone la terminologia in maniera autonoma.

Se è vero che della ricezione dell'*Ethica Nicomachea* in età antica non tutto ci è giunto, è altrettanto vero che lo stesso può dirsi della ricezione bizantina dell'opera in questione. In un passo del commento alla *Rhetorica* attribuito a Stefano Skylitzes, autore di poco successivo a Eustrazio, si trova un rimando a «τὰ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς μου σχόλια», che per quanto ne sappiamo non sono ancora stati identificati[80]. Lo stesso Pachimere, già noto per aver redatto un'epitome dell'*Ethica* tradita come parte della sua *Philosophia*[81], è anche autore di un commento integrale all'*Ethica Nicomachea* che, pur giunto in forma non completa, ancora attende di essere studiato a fondo[82]. Insomma, come si può vedere i problemi storico-filologici relativi alla parafrasi pseudo-eliodorea si inseriscono, in una prospettiva più generale, all'interno di un quadro altrettanto problematico e ancora da ricostruire, relativo alla tradizione bizantina dell'*Ethica Nicomachea* e dei suoi lettori. Chiarire questo quadro potrebbe aiutare a delineare per lo meno il contesto in cui questa parafrasi fu composta e forse anche ad identificarne l'autore. A questo proposito, l'unica cosa che per il momento si può affermare con certezza è che dietro il parafraste si staglia l'ombra del Cantacuzeno, che il Nicol ha troppo frettolosamente allontanato e che necessariamente deve avere qualcosa a che fare con quest'opera. In realtà, nulla impedisce di ipotizzare che della parafrasi pseudo-eliodorea l'allora ex-imperatore sia davvero l'autore e che per una forma di ritegno abbia voluto celare la cosa nella forma di quella sottoscrizione presente nei vari testimoni, ordinando ad uno dei suoi

[79] Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, V, 1025a14-21.

[80] Il riferimento si trova in Stephanus Skylitzes, *In artem rhetoricam commentaria*, ed. H. Rabe, *Stephani in artem rhetoricam commentarium*, Berlin 1896 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 21,2), 277,28. Sulla questione si veda W. Wolska-Conus, *À propos des Scholies de Stéphanos à la Rhétorique d'Aristote: L'auteur, l'oeuvre, le milieau*, in *Actes du XIVe congrès international des études byzantines*, a cura di M. Berza – E. Stanescu, Bucharest 1976, pp. 599-603.

[81] Per l'edizione del testo si veda Georgius Pachymeres, *Philosophia 11. Ethica Nicomachea*, ed. K. Oikonomachos, Athina 2005 (Commentaria in Aristotelem Byzantina, 3).

[82] Questo commento è stato segnalato per la prima volta in P. Golitsis, *Georges Pachymère comme didascale. Essai pour une reconstitution de sa carrière et de son enseignement philosophique*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 58 (2008), pp. 53-68, p. 66.

copisti una copia pulita dell'opera, forse proprio il *Marc. App. gr. Class.* IV 21+22.

Ma nell'attesa di conferme di natura paleografica, ci si permetta di concludere con alcune considerazioni relative ai diversi giudizi dei moderni sulla parafrasi pseudo-eliodorea, da un lato, e sui commenti greco-bizantini all'*Ethica Nicomachea*, dall'altro. Se infatti il parafraste gode della fama di essere un autore affidabile, dallo stile breve e conciso, testimone di soluzioni esegetiche interessanti[83], i commentatori bizantini invece, Eustrazio di Nicea *in primis*, passano per essere autori prolissi e verbosi, privi di interesse e incapaci di contribuire alla comprensione del testo aristotelico in maniera rilevante[84]. Alla luce di quanto emerso nel presente contributo si può ben comprendere quanto questa disparità di giudizio risulti paradossale, se si pensa che la fonte principale dello Ps.-Eliodoro è costituita proprio dal *corpus* dei commenti greco-bizantini all'*Ethica Nicomachea*. Ma in fondo anche questo paradosso sembra paradigmatico della particolare storia della parafrasi pseudo-eliodorea, una storia fatta di falsari, scaltri editori moderni, accidenti nella tradizione testuale e, forse, anche della modestia di un ex imperatore divenuto ormai monaco.

[83] Si veda ad esempio Gauthier – Jolif, *L'Étique a Nicomaque*, I, p. 107.

[84] Questo giudizio è ampiamente diffuso. Si vedano tra gli altri Gauthier – Jolif, *L'Étique a Nicomaque*, I, p. 105; P. Moraux, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux* Seconds Analytiques *d'Aristote*, Berlin 1979, p. 6; E. Fryde, *The Early Paleologan Renaissance (1261-c.1360)*, Leiden-Boston-Köln 2000.

Mariella Menchelli

Giorgio Oinaiotes lettore di Platone

Osservazioni sulla raccolta epistolare del Laur. San Marco 356 e su alcuni manoscritti dei dialoghi platonici di XIII e XIV secolo*

In un ambito cronologico già ricco di figure di rilievo, l'età dei Paleologi, ha fatto la sua comparsa da tempo l'Anonimo fiorentino autore dell'epistolario del codice Laur. San Marco 356[1], assiduo lettore di Platone. In un primo accurato studio della raccolta, E. Rein aveva notato, attraverso l'analisi delle lettere, la propensione agli studi filosofici dell'Anonimo[2], per il quale Loenertz propose una relazione con la famiglia Pachimere ma che è stato più recentemente identificato da Kourouses con un membro della famiglia Oinaiotes destinatario di alcune lettere di Manuele Gabala (Matteo di Efeso), con ogni verosimiglianza Giorgio Oinaiotes[3], autore della Metafrasi della nota opera di Niceforo Blemmide, insieme a Giorgio Galesiotes (I)[4]. A Galesiotes, in questo caso forse al nota-

* Desidero ringraziare il Prof. Diether Roderich Reinsch per l'invio di alcune lettere di Oinaiotes dall'edizione in preparazione; ogni eventuale errore resta imputabile a me sola.

[1] Sull'Epistolario cf. in primo luogo E. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung (cod. Laur. s. Marco 356)*, «Ann. Acad. Scient. Fennicae» ser. B, 14.2 (1916), pp. 1-150, con bibliografia.

[2] Cf. E. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, pp. 94-95. Cf. anche H. Ahrweiler, *Le récit du voyage d'Oinaiotes de Constantinople à Ganos*, in *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994), Herausgegeben von W. Seibt, Wien 1996, pp. 9-27: 11.

[3] Per l'ipotesi di identificazione avanzata dal Loenertz, in un membro della famiglia Pachimere, cf. R.J. Loenertz, *Un Pachymère auteur des lettres du San Marco 356?*, «Byzantinische Zeitschrift» 53 (1960), pp. 290-299; per l'identificazione, risolutiva, dell'Anonimo con Oinaiotes cf. S. Kourouses, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος, Μητροπολίτης Ἐφέσου*, Athina 1972, pp. 99-121. Cf. inoltre G.H. Karlsson – G. Fatouros, *Aus der Briefsammlung des Anonymus Florentinus (Georgios? Oinaiotes)*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 22 (1973), pp. 207-218. Rimandi all'epistolario di Oinaiotes compaiono in G. Fatouros, *Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290 nach 1350)*, Wien 1973, *passim*; cf. inoltre C.N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia 1982, pp. 48, 93 n. 21, 99.

[4] Cf. H. Hunger – I. Ševčenko, *Der Nikephoros Blemmydes Basilikos Andrias und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, Wien 1986, pp. 34-39. L'analisi stilistica condotta sui due autori, Giorgio Galesiotes, al quale sono attribuite diverse opere tràdite in particolare nel Vat. gr. 112, degli inizi del sec. XIV, e Giorgio Oinaiotes, sulla base dell'epistolario fiorentino, conferma la paternità della Metafrasi. Più spinoso è il problema della distinzione di Giorgio Galesiotes come autore e Giorgio Galesiotes copista (1278/80 ca. - 1357): quest'ultimo, attivo come notaio patriarcale dal 1323 al 1357,

io patriarcale (II)[5] che potrebbe tuttavia corrispondere all'autore omonimo, sono indirizzate due delle lettere conservate nell'epistolario fiorentino[6]. Nella ep. 8 (7 Rein), f. 29v, Oinaiotes chiede a Galesiotes un Esopo, non per l'Esopo «ma per il resto del contenuto», con palese riferimento ad un manoscritto miscellaneo: il codice richiesto deve essere identificato, secondo Kourouses, con il Vat. gr. 112, parzialmente di mano del notaio del Patriarcato Giorgio Galesiotes (II) e, secondo Inmaculada Pérez Martín, del suo collaboratore patriarcale K6[7]; attribuibile agli anni 1321-1325, il manoscritto contiene in apertura alcune favole di Esopo[8] e costituisce una miscellanea assai ricca[9].

L'epistolario di Giorgio Oinaiotes è conservato, oltre che nel Laur. San Marco 356 (L), del sec. XIV, nel codice di Madrid, Biblioteca Nacional, gr. 4796 (O 84) (M) del sec. XVI, e nel codice di München, Bayer. Staatsbibl., gr. 198 (Mo) del sec. XVI, ma entrambi sono copie del codice ora conservato a Firenze[10].

Dal codice Laurenziano vorrei proporre l'esame di alcune lettere di un Oinaiotes a caccia di libri[11], come riflessione sulla circolazione di Platone e dei suoi

forse, come ha suggerito Otto Kresten, *apud* Hunger – Ševčenko, *Der Nikephoros Blemmydes Basilikos Andrias*, pp. 33-34, deve essere tenuto distinto dal precedente, che potrebbe essere un membro più anziano della stessa famiglia.

[5] Per Giorgio Galesiotes copista cf. anche *RGK* III 97 = II 77 = I 57, con bibliografia, e soprattutto sulle due varianti posata e corsiva, cf. I. Pérez Martín, *El Vaticanus gr. 112 y la evolución de la grafía de Jorge Galesiotes*, «Scriptorium» 49.1 (1995), pp. 42-59, con Pl. 1-4; cf. anche G. De Gregorio, *Recensione a RGK III*, in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 50 (2000), pp. 317-330.

[6] Cf. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, p. 3 (epp. 6 e 7 Rein), pp. 64-65.

[7] Cf. I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Madrid 1996, p. 295, 328 *et passim*. Sulla distinzione delle mani tra Giorgio Galesiotes e il collaboratore patriarcale K6, al quale è stato attribuito anche il Laur. 59,1 di Platone da I. Pérez Martín, *Estetica e ideologia nei manoscritti bizantini di Platone*, in *Ricordo di Lidia Perria*, I, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n. s. 42 (2005), pp. 113-135, cf. ora D. Bianconi, *Sui copisti del Platone Laur. Plut. 59,1 e su altri scribi d'età paleologa. Tra paleografia e prosopografia*, in *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, a cura di D. Bianconi – L. Del Corso, Paris 2008, pp. 253-288, con tavole.

[8] Cf. anche la descrizione in I. Mercati – P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci*, Tomus I, Codices 1-329, Romae 1923, pp. 134-136; la miscellanea può essersi accresciuta nel tempo, e il codice può appartenere alla categoria degli *Hausbücher*, cf. Hunger – Shevchenko, *Der Nikephoros Blemmydes Basilikos Andrias*, p. 33.

[9] Il codice comprende opere di Giorgio Galesiotes (I). Può essere forse chiamato in causa anche il Vat. gr. 113, che contiene una sezione più consistente della raccolta di Esopo in apertura (Mercati – Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci*, pp. 137-140: 137) e nel quale Inmaculada Pérez Martín ha identificato le mani di Teodosio Eufemiano e dello stesso Giorgio Galesiotes, collocando la copia del manoscritto durante il patriarcato di Giovanni Glykys: cf. I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre*, pp. 141, 329-331. Il codice sembra essere stato utilizzato per l'insegnamento: cf. I. Pérez Martín, *Una tecnología léxico-gramatical en el Vaticanus graecus 113*, in *τῆς φιλίης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, pp. 501-506.

[10] Cf. Ahrweiler, *Le récit du voyage d'Oinaiotes*, p. 23, con di seguito il testo della lettera di Oinaiotes stabilito da Fatouros.

[11] Sullo scambio di libri in epistolari contemporanei cf. A. Karpozilos, *Books and Bookmen in the 14th C. The Epistolographical Evidence*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 41 (1991), pp. 255-276. Le lettere di Oinaiotes sono state incluse anche nel repertorio di M. Grünbart, *Epistularum Byzantinarum*

commentatori nella prima età dei Paleologi[12]. Il contributo si articola in tre parti: un esame, codicologico e paleografico, del Laur. San Marco 356; l'analisi di alcuni passi di lettere di Oinaiotes dedicate alla lettura dei dialoghi platonici e dei commentatori neoplatonici, in relazione soprattutto con lo scambio di libri; alcune osservazioni sui manoscritti di Platone e commentatori contemporanei a Oinaiotes e sulla loro circolazione libraria, anche alla luce di una nuova lettera dedicata alla copia di Platone che ho proposto altrove di attribuire a Oinaiotes stesso, contenuta in apertura in un manoscritto platonico, il Laur. Plut. 85,6[13].

I. Il Laur. San Marco 356

La raccolta epistolografica conservata per noi *in primis* dal Laur. San Marco 356 è stata presumibilmente organizzata dall'autore[14].

Danni materiali, che hanno provocato omissioni, e al tempo stesso la presenza di alcuni errori, mostrano, come ha rilevato E. Rein, che il codice è una copia; una omissione veniva segnalata per esempio da Rein all'interno dei ff. 163 sqq.[15]: il codice presenta in questa sezione una successione regolare dei fascicoli, e la caduta di parte del testo dovrebbe essere dunque riferita a un danno del modello o ad errore nella trascrizione.

Il manoscritto è in ogni caso assai vicino ad Oinaiotes stesso poiché deve essere attribuito alla prima metà del sec. XIV. È un codice cartaceo, di mm 150 x 104 ca., di ff. 294, composto in massima parte di quaternioni. L'impaginato è variabile, generalmente a 14 righe (f. 17v).

Il primo fascicolo (I) è un quaternione regolare formato dagli attuali ff. 1-8, la segnatura, ben leggibile soltanto parzialmente, compare sul f. 8v nell'angolo inferiore interno: *kappa* [*stigma*] (= 2[6]); fasc. II, ff. 9-15, formato da ff. 4+3 (il quinto foglio del fascicolo è stato reciso, sopravvive una traccia di scrittura nella piccola parte super-

Initia, Hildesheim-Zürich-New York 2001; sulla epistolografia cf. anche Id., *Byzantinische Briefkultur*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 47 (2007), pp. 117-138, con ricca bibliografia.

[12] Cf. anche M. Menchelli, *L'Anonimo Δ del Laur. Plut. 85.6 (Flor) e il Vind. Suppl. gr. 39 (F). Appunti sul 'gruppo ω' della tradizione manoscritta di Platone e su una 'riscoperta' di età paleologa*, «Medioevo Greco» 7 (2007), pp. 159-182; Ead., *Un nuovo codice di Gregorio di Cipro. Il Marc. gr. 194 con il* Commento al Timeo *e le letture platoniche del Patriarca tra Sinesio e Proclo*, «Scriptorium» 64 (2010), pp. 227-249.

[13] Cf. M. Menchelli, *Cerchie aristoteliche e letture platoniche. (Manoscritti di Platone, Aristotele e commentatori)*, in *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting.* Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid-Salamanca, 15-20 September 2008), Ed. by A. Bravo García and I. Pérez Martín, With the Assistance of J. Signes Codoñer, Turnhout 2010 (Bibliologia, 31 A-B), pp. 493-502, con tavole.

[14] Cf. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, p. 10.

[15] Cf. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, p. 2: «Die Florentiner Briefsammlung ist aber selbst eine Abschrift».

stite), con segnatura *kappa zeta* sul f. 15v (= 27); fasc. III, ff. 16-23, quaternione, con segnatura *kappa eta* sul f. 23v (= 28); fasc. IV, ff. 24-31, quaternione, con segnatura *kappa* [*theta*] sul f. 24r e sul f. 31v (= 2[9]); fasc. V, ff. 32-39, quaternione, con segnatura *lambda* sul f. 39v (= 30); fasc. VI, ff. 40-47, quaternione, con segnatura *lambda alpha* sul f. 47v (= 31); fasc. VII, ff. 48-55, quaternione, con segnatura *lambda* [*beta*] sul primo e ultimo foglio del fascicolo (= 3[2]); fasc. VIII, ff. 56-63, quaternione, segnatura *lambda gamma* sul f. 63v (= 33); fasc. IX, ff. 64-71, quaternione, segnatura *lambda* [*delta*] sul f. 71v (una parte della lettera resta anche sul primo foglio del fascicolo) (= 3[4]); fasc. X, ff. 72-79, quaternione, segnatura *lambda epsilon* sul f. 79v (= 35); fasc. XI, ff. 80-87, quaternione, segnatura *lambda stigma* sul f. 80r e f. 87v (= 36); fasc. XII, ff. 88-95, quaternione, segnatura *lambda zeta* sul primo e ultimo foglio (= 37); fasc. XIII, ff. 96-103, quaternione, segnatura *lambda eta* sul f. 103v, rifilata sul primo foglio del fascicolo e solo parzialmente visibile (= 38); fasc. XIV, ff. 104-111, quaternione, con segnatura *lambda theta* sul f. 111v (= 39); fasc. XV, ff. 112-119, quaternione, con segnatura *my* sul primo e ultimo foglio del fascicolo (= 40); fasc. XVI, ff. 118-127, quaternione con segnatura *my alpha* al centro del margine inferiore del f. 127v (= 41); fasc. XVII, ff. 128-135, quaternione, con segnatura *my beta* sul margine inferiore al centro del f. 135v (= 42); fasc. XVIII, ff. 136-143, segnatura *my gamma*, ben visibile sull'ultimo foglio (e sul primo?) del fascicolo, al centro (= 43); fasc. XIX, ff. 144-159, quaternione, segnato *my delta* sul margine inferiore esterno del f. 144r e sul margine inferiore al centro del f. 159v (= 44); fasc. XX, ff. 160-167, quaternione, segnatura *my epsilon* sul f. 167v (= 45); fasc. XXI, ff. 168-175, quaternione, segnatura *my stigma* sul f. 175v (= 46); fasc. XXII, ff. 176-183, quaternione, segnatura *my zeta* sul f. 183v (= 47); fasc. XXIII, ff. 184-191, quaternione, segnatura *my eta* sul f. 191v (= 48); fasc. XXIV, ff. 192-199, segnatura *my theta* sul f. 199v (= 49); fasc. XXV, ff. 200-207, con centro del fascicolo (quaternione) tra il f. 203 e il f. 204: manca la segnatura, [*ny*] (= [50]); fasc. XXVI, ff. 208-213, ternione che termina con il f. 213, con segnatura *ny alpha* sul f. 213v (= 51); fasc. XXVII, ff. 214-221, quaternione, segnatura *ny beta* sul f. 221v (= 52); fasc. XXVIII, ff. 222-229, quaternione, segnato *ny gamma* sul f. 229v (= 53); fasc. XXIX, ff. 230-237, quaternione, segnato *ny delta* sul f. 237v (= 54); fasc. XXX, ff. 238-245, quaternione, segnato *ny epsilon* sul f. 245v (= 55); fasc. XXXI, ff. 246-253, quaternione, segnato *ny stigma* sul f. 253v (= 56); fasc. XXXII: i ff. 254, 255, 256 sono integri, di seguito tre fogli sono stati recisi (256 bis, 256 ter, 256 quater), manca la segnatura, [*ny zeta*] (= [57]); fasc. XXXIII, ff. 257-264, quaternione, nel quale il f. 257 attuale è tagliato a metà: la segnatura, *ny eta*, si legge al f. 264v (= 58); fasc. XXXIV, ff. 265-272, quaternione, con segnatura *ny theta* sul f. 272v (= 59); fasc. XXXV, ff. 273-280, quaternione, con segnatura *csi* sul f. 280v (= 60); fasc. XXXVI, ff. 281-288, quaternione, con segnatura *csi alpha* sul f. 288v (= 61); fasc. XXXVII, ff. 289-294, ternione privo di segnatura, [*csi beta*] (= [62]).

Come risulta dalla fascicolazione, si registrano alcune anomalie e alcuni interventi anche nel codice una volta trascritto, poiché alcuni fogli sono stati recisi. Al fascicolo secondo del manoscritto attuale, il quinto foglio è stato tagliato via. In corrispondenza del fascicolo XXV sembra si sia verificata una svista nella numerazione dei fascicoli, perché manca la segnatura, *ny*, per il

quaternione numero cinquanta, che corrisponde appunto all'attuale fascicolo XXV[16]. In corrispondenza dell'attuale fascicolo trentaduesimo il codice presenta invece un nuovo intervento: soprattutto, in questo fascicolo, che inizia con il f. 254 (il f. 253v reca regolarmente la segnatura del fascicolo precedente, il XXXI attuale), i ff. 254, 255, 256 sono integri ma dopo il f. 256 sono stati recisi tre fogli (256 bis, 256 ter, 256 quater). Il f. 257 attuale è tagliato a metà. Sembra che sia stata eliminata intenzionalmente una parte consistente di testo, corrispondente a circa tre fogli e mezzo. I fogli dal f. 257 (parzialmente reciso) al f. 264 formano un quaternione regolare, segnato *ny eta* sul f. 264v; la segnatura *ny zeta* per il ternione formato dai ff. 254-256 quater deve dunque essere andata perduta con l'intervento di taglio (che comprendeva anche l'ultimo foglio del fascicolo). Il taglio di tre fogli e mezzo ha soppresso una lettera, la numero 162 (*rho csi beta*). La lettera *rho csi gamma* inizia sulla sezione superstite del f. 257v attuale e prosegue regolarmente; sulla parte superstite del f. 257r dovrebbe dunque conservarsi un breve brano della lettera altrimenti perduta[17].

Uno degli aspetti più interessanti di un nuovo esame codicologico è costituito dalla numerazione dei fascicoli nel suo complesso. La apposizione delle segnature si deve per gran parte del manoscritto a una delle mani principali del codice, la mano A; la numerazione risulta superstite per lo più sul margine inferiore interno dell'ultimo foglio verso del fascicolo ma talvolta anche sull'angolo inferiore esterno del primo foglio, quando non sia caduta in seguito alla rifilatura; nella seconda parte del codice la segnatura dell'ultimo foglio verso compare al centro del margine inferiore.

La numerazione comincia con il fascicolo ventiseiesimo, come si evince dal numero che sopravvive in parte della segnatura sul f. 8v; per il fascicolo successivo, formato da fogli 4+3 – il quinto foglio del fascicolo è stato, come si è detto, reciso, e sopravvive una traccia di scrittura nella piccola parte superstite – la

[16] Non vi è perdita di testo: sul f. 199v, ultimo dell'attuale fascicolo XXIV, comincia la lettera di Oinaiotes numerata *rho my*, sul f. 203 la lettera *rho my alpha* e il testo della stessa ep. *rho my* sembra sano; dunque facilmente il fascicolo XXV non è semplicemente stato numerato.

[17] La stessa numerazione delle lettere presenta alcune anomalie, per esempio due lettere contigue vengono talvolta numerate con lo stesso numero, ripetuto due volte. Di fatto tuttavia in corrispondenza del taglio consistente all'interno dell'attuale fascicolo trentaduesimo si registra la perdita della lettera numero 162. A questo proposito era forse possibile chiedersi se la lettera, piuttosto lunga, conservata dal Laur. Plut. 85,6, facesse in origine parte della raccolta del Laur. San Marco 356 e fosse stata recisa. Altri punti del codice non avrebbero consentito questa ricostruzione (un solo foglio non sarebbe stato sufficiente), mentre l'operazione condotta sull'attuale fascicolo trentaduesimo avrebbe potuto suggerire per la lettera platonica, simile nell'impianto alla lettera 155 dell'epistolario ma relativa a un diverso autore (Platone in luogo di Tolomeo) e rivolta a un diverso destinatario (un funzionario preposto alle richieste in luogo del sapientissimo maestro), una collocazione nella raccolta epistolare (dalla quale avrebbe potuto essere estrapolata). Tuttavia il breve brano conservato sul f. 257r, che deve appartenere alla ep. 162 perduta, non consente questa ricostruzione. Si potrebbe supporre un errore di numerazione (e due lettere perdute nella lacuna) ma è soluzione meno economica.

segnatura ('ventisette') è visibile sul f. 15v attuale. L'ultima segnatura conservata è quella del fascicolo sessantuno, dopo il quale abbiamo ancora un fascicolo, il sessantaduesimo: è conservato dunque un insieme di fascicoli, 36 in tutto, in successione, che vanno dal numero 26 al numero 62, e ciò presuppone l'esistenza di 25 fascicoli prima dell'attuale fascicolo 1.

Il codice sembra costituire la seconda parte, con numerazione continua dei fascicoli, di una raccolta, forse modulare, la cui prima parte doveva essere costituita dai fascicoli 1-25: presumibilmente si tratta di un secondo tomo delle opere di Oinaiotes, delle quali il Rein diede brevemente conto sulla base della lettura delle epistole[18]. Il titolo sul primo foglio del Laur. San Marco 356, *epistolai*, senza indicazione dell'autore, si spiegherebbe dunque con il fatto che il nome dell'autore non è stato ripetuto, perché si presupponeva una continuità con una parte precedente.

A questo proposito si può forse rimandare, per esempio, alla raccolta in tre tomi delle opere di Costantino Acropolites, che l'Acropolites descrive nella ep. 156, r. 3 s.:

> τάχα δ᾽ ἄν σοι καὶ τρίτην προσέπεμψα, τρεῖς γὰρ αἱ βίβλοι ἐν αἷς μοι τὰ τῶν πονημάτων συντέτακται.

E nella ep. 187,3-6:

> εἰς γὰρ τρεῖς βίβλους ὅσα συγγραψάμενος ἔφθην συναγαγών, δυσὶ μὲν ταύταις τὰ καταλογάδην ἐκταθέντα [...] τῇ δὲ λοιπῇ τὰ δι᾽ ἰάμβων συνήθροισα.

Dei tre volumi abbiamo, come è noto, due codici superstiti, i codici H (Hieros. S. Sepulcri 40, saec. XIII, a. 1291/92, membr. mm 242 x 180) e A (Ambr. H 81 sup. (442), saec. XIV, mm 242 x 175, ff. 343)[19].

Gli interventi codicologici e la struttura del manoscritto sembrano suggerire anche per Oinaiotes la raccolta in un esemplare, il Laur. San Marco 356, sorvegliato dall'autore.

[18] Cf. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, pp. 93-94, con breve descrizione delle opere in virtù delle notizie offerte dall'epistolario. Cf. inoltre Kourouses, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς*, 99-121; I. Polemis, *The treatise* On those who injustly accuse wise men, of the past and present*: a new work by Theodore Metochites?*, «Byzantinische Zeitschrift» 102 (2009), pp. 203-218 (per un'opera ascritta a Giorgio Oinaiotes e che dovrebbe invece essere rivendicata allo stesso Teodoro Metochites).

[19] Per l'edizione delle lettere di Costantino cf. Costantino Acropolita, *Epistole. Saggio introduttivo, testo critico, indici* a cura di R. Romano, Napoli 1991, in particolare pp. 99-103 per la tradizione manoscritta. All'ipotesi del codice A come 'bella copia' rispetto ad H, che non contiene di fatto le lettere, se non in pochissimi fogli (ff. 104v-106, ff. 7-8), va forse preferita l'ipotesi che A sia copia nelle lettere del tomo complementare di H (e abbia riunito le opere di Acropolites), cf. Romano, *ibid.*, p. 101.

Già ad un primo esame è possibile rilevare come si succedano nel manoscritto diverse mani.

Se si considera la parte iniziale si può osservare che la Mano A, con elementi della *Fettaugen-Mode*, trascrive il testo delle lettere fino al f. 18, rigo 9; sugli ultimi cinque righi la mano sembra leggermente diversa (Mano B?) ma si tratta di A, mentre al f. 18v inizia a copiare una mano più ariosa, la mano C, con spiccato contrasto modulare e alcune lettere di grandi dimensioni come il *beta*, il *gamma*, l'*epsilon*, il *phi*, il *kappa*, il *sigma* e l'*omicron*: ancora una volta alcuni dei tratteggi sono propri della *Fettaugen-Mode*[20]. Al f. 21 torna la mano A, al f. 21v la mano C. Al f. 22v una mano in inchiostro scuro integra sul margine una omissione del copista. Nei fogli successivi si alternano ancora i copisti A e C: al f. 26 la mano A; al f. 26v la mano C. Al f. 27 una nuova mano, D, scrive i primi dieci righi della lettera a Galesiotes; al f. 27v torna la mano A. Al f. 28 compare una mano, E, con tratteggi caratteristici, per esempio omega a base piatta[21]; la mano E scrive anche i primi nove righi del verso del foglio, poi torna la mano A. Al f. 32v subentra un'altra mano minuta, la mano F, mentre al f. 36v sembra tornare la mano E; al f. 37 torna la mano A; al f . 38, al rigo tre, compare un'altra mano, la mano G. Al f. 46v, al rigo 4, torna la mano A. Al f. 51 compare una nuova mano (H)[22], ma di seguito l'alternarsi delle mani appare meno convulso. Ad una mano ancora diversa si deve talvolta la apposizione dei destinatari, in inchiostro rosso.

L'esame paleografico sembra confermare i dati codicologici. La collaborazione di diverse mani che si limitano talvolta a copiare poche righe di testo suggerisce una operazione condotta da un gruppo di scriventi che collaborano alla trascrizione della raccolta secondo le modalità di un 'circolo di scrittura'; vero-

[20] Il codice si inserisce dunque sotto il profilo paleografico nella produzione libraria bizantina dell'inizio del sec. XIV, sulla quale cf. soprattutto G. Prato, *I manoscritti greci dei secoli XIII e XIV: note paleografiche*, in *Paleografia e Codicologia greca*, Atti del Convegno di Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983, a cura di D. Harlfinger – G. Prato, con la collaborazione di M. D'Agostino – A. Doda, Alessandria 1991, pp. 131-149 (e tavole), ora in G. Prato, *Studi di paleografia greca*, Spoleto 1994, pp. 115-131 e tavv. 1-24; I. Pérez Martín, *La "escuela de Planudes": notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios euripideos*, «Byzantinische Zeitschrift» 90 (1997), pp. 73-96; D. Bianconi, *Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi*, «Byzantinische Zeitschrift» 96/2 (2003), pp. 521-558; B. Mondrain, *Les écritures dans les manuscrits byzantins du XIVe siècle. Quelques problématiques*, in *Ricordo di Lidia Perria* III, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 44 (2007), pp. 157-196; I. Pérez Martín, *El 'Estilo Hodegos' y su proyección en las escrituras constantinopolitanas*, «Segno e Testo» 6 (2008), pp. 389-458.

[21] Per un confronto è possibile rimandare in particolare ad uno dei copisti che collaborano nella trascrizione dell'*Ad Demonicum* pseudoisocrateo nel Vat. gr. 228 di Niceforo Gregora, per il quale cf. I. Pérez Martín, *El scriptorium de Cora: un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos*, in Ἐπίγειος οὐρανός. *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monastero bizantino*, a cura di P. Badénas – A. Bravo – I. Pérez Martín, Madrid 1997, pp. 203-223, con tavole.

[22] Su alcuni fogli, per esempio al f. 51, si registrano alcune crocette sul margine superiore.

similmente, come si è detto, la copia fu sorvegliata dall'autore perché senza dubbio a lui contemporanea[23].

L'autore stesso potrebbe avere fatto eseguire una copia di una sua primitiva raccolta, forse da inviare in dono, secondo una diffusione delle proprie opere *de proche en proche* che gli epistolari sembrano attestare a più riprese nella Bisanzio paleologa[24].

II. Oinaiotes lettore di Platone

II.1. L'epistolario: letture e filosofia

Gli studi di Rein approdarono alla conclusione che le lettere non sono ordinate cronologicamente. E tuttavia Rein ha costruito, sulla base dell'analisi dell'epistolario, alcuni elementi di cronologia, attribuendo la raccolta agli anni 1315-1330. La nascita di Oinaiotes deve essere collocata secondo Rein intorno al 1290[25].

Nel fitto scambio di opere che la raccolta suggerisce, coesistono autori moderni e autori antichi. Oinaiotes chiede ai propri destinatari, spesso figure note della prima età dei Paleologi, diverse opere di autori contemporanei o di età bizantina[26]. Egli stesso offre agli amici libri in suo possesso: ciò accade per esempio per un libro di Pachimere, promesso a Leone di Cipro che lo sta cercando (ep. 82) e potrà così inviare il proprio servo a restituire un volume e a prenderne un altro[27].

Nell'epistolario di fatto compaiono anche diversi autori antichi. L'epistolografo cita Omero[28] e Gregorio di Nazianzo (ep. 81: il volume di Gregorio di Nazianzo al quale si fa riferimento era dell'imperatore), tra gli autori più copiati a

[23] Sulla produzione da 'circolo di scrittura', secondo la definizione di Guglielmo Cavallo: cf. soprattutto G. Cavallo, *«Foglie che fremono sui rami», Bisanzio e i testi classici*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 593-628, in particolare pp. 607-608; D. Bianconi, *Eracle e Iolao*, pp. 521-558: 548-551, con bibliografia.

[24] Cf. Karpozilos, *Books and Bookmen*, *passim*.

[25] Cf. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, p. 33. Circa dieci anni dopo la nascita di Giorgio Galesiotes (1278/1280-1357), al Patriarcato dal 1303 e, come si è detto, notaio patriarcale dal 1323 al 1357.

[26] Per esempio un'opera di Costantino Acropolites, nella ep. 4, a Manuele Meliteniotes, o ancora una epistola di Teofilatto Simocatta (nella ep. 54 di Oinaiotes), sempre manifestando il proprio ardente desiderio per la lettura: Oinaiotes chiede in quest'ultimo caso, al figlio del Neamonite, di inviarla o di trascriverla.

[27] Una pratica altrimenti attestata. Anche Michele Gabras manda talvolta il suo servo a ritirare libri, cf. anche Karpozilos, *Books and Bookmen*, p. 270, con rimando alla Ep. 100: cf. Fatouros, *Die Briefe*, pp. 38, 88, 162-163.

[28] Per esempio nella ep. 1, al grande logoteta, si esordisce citando Omero.

Bisanzio[29]; chiede a Giovanni Gabras, della cerchia planudea, fratello di Michele Gabras, Euclide e Tolomeo, letture curricolari[30]; cita al tempo stesso tragedia e commedia[31], o, ancora, esprime il desiderio di avere l'Esopo di Galesiotes, ma, come si è detto, solo per gli altri scritti della miscellanea.

Come già suggerito da E. Rein e da H. Ahrweiler, notazioni significative sono dedicate agli studi filosofici. Non a caso nella ep. 146 (f. 213v) Oinaiotes manifesta il proprio amore per la filosofia al *chartophylax* di Filadelfia, il più volte citato Manuele Gabala (Matteo di Efeso), che ricoprì tale carica dal 1321 al 1329, quando divenne metropolita di Efeso[32].

Non solo. Alcuni dei riferimenti presenti nelle epistole sono assai espliciti e, essendo in più casi legati alla ricerca di un libro, concorrono a delineare la figura di un Oinaiotes bibliofilo, che scambia libri con studiosi appartenenti alla sua 'cerchia': sono così chiamati in causa diversi volumi filosofici materialmente presenti nelle biblioteche.

La ricerca Aristotelica, e dell'Aristotele associato ai commentatori, è esplicitata nella ep. 147, a Leone di Cipro, nella quale Oinaiotes scrive al proprio destinatario rimproverandolo per non avere inviato il Simplicio promesso in cambio dell'Aristotele:

> τὴν Ἀριστοτέλους σοι βίβλον πεπόμφαμεν τὸν Σιμπλικίου λαβεῖν ἐλπίζοντες καὶ οὐδὲν πλέον [...] καὶ του τί σοι τὸ γράμμα πεπόμφαμεν οὐδὲν πλέον γνωρίσαι βουλόμενοι ὡς αἰσθανόμεθα τὴν ἀπάτην σου (ep. 147, f. 215v).

Oinaiotes ha inviato l'Aristotele sperando di avere il Simplicio ma ciò non è avvenuto: nella lettera di biasimo, la chiusa è efficace, ha scritto soltanto perché Leone sappia che ha compreso il suo inganno.

Anche per Platone alcuni rimandi sono assai espliciti e talvolta riferiti a libri scambiati. Le letture platoniche di Giorgio Oinaiotes si concentrano su alcuni

[29] Cf. anche D. Bianconi, *Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei Paleologi*, in *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*. Atti del convegno internazionale, Cassino, 14-17 maggio 2003, a cura di E. Crisci e O. Pecere , «Segno e Testo» 2 (2004), pp. 311-363 (sul ruolo di Gregorio di Nazianzo anche per Massimo Planude).

[30] Cf. Laur. San Marco 356, f. 55v. A Tolomeo è dedicata la lettera 155; si parla di un altro libro di geometria in un'altra lettera a Gabras (f. 69v).

[31] Nella ep. 64, a Nicola (ma il destinatario è stato aggiunto, in rosso) si rimprovera il destinatario per il libro del comico, presumibilmente Aristofane, del quale il mittente si sente privato; Oinaiotes cita Platone: «meglio subire ingiustizia che commetterla», dunque il *Gorgia*, il cui lungo passo corrispondente venne raccolto da Manuele Gabala nel Brux. 11360-63, cf. anche M. Menchelli, *Copisti e lettori di Platone. Il Gorgia tra Einzelüberlieferung e codici di excerpta*, «Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft» 30 (2006), pp. 197-221. Nell'ultima lettera della raccolta (Laur. San Marco 356, f. 294v, rigo 8), si cita Sofocle.

[32] L'epistola esordisce ἐμὲ δὲ πόθος φιλοσοφίας... Nella raccolta vengono citati Aristotele e l'esegesi neoplatonica, e ancora Platone, cf. *infra*. Né si registra alcun contrasto Platone/Aristotele: Accademia e Liceo sono accomunati nella ep. 176 (cf. Laur. San Marco 356, f. 291r e in particolare f. 292v).

dialoghi, il *Fedone*, della I tetralogia, il *Timeo*, della VIII tetralogia. Accanto ad essi compaiono soprattutto il *Gorgia*, della VI tetralogia, riecheggiato in più passi, e il *Menesseno*, della VII tetralogia[33].

La testimonianza dell'Epistolario mostra dunque Oinaiotes alla ricerca di alcuni dei dialoghi di Platone più amati a Bisanzio e offre un quadro della sua familiarità con diverse opere del corpus platonico.

Se per il *Menesseno* il riferimento appare legato alla abilità retorica[34], e a tale interesse sono legate le numerose copie platoniche del *Gorgia* circolanti a Bisanzio[35], in alcune delle sue lettere Oinaiotes associa la lettura di Platone alla esegesi neoplatonica, chiedendo e/o offrendo l'aiuto di Proclo per comprendere i misteri del maestro. È significativo a questo punto che nella lettera attribuibile a Oinaiotes e posta in apertura nel Laur. Plut. 85,6, nella quale si fa riferimento ad un Platone ampio, fatto trascrivere a prezzo, compaia un richiamo agli 'incantesimi' di Platone, al potere fascinoso, presumibilmente in senso sia letterario sia filosofico[36], dello ὕπατος τῶν φιλοσόφων [37].

[33] Anche il *Menesseno* viene esplicitamente citato, cf. già Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, pp. 100, 124-125. In un passo della ep. 155 Oinaiotes sembra rimandare anche al *Filebo*, della III tetralogia; forse il *Liside*, della V tetralogia, potrebbe essere stato utile ad accompagnare l'arrivo del *Fedone*, lungamente atteso, secondo il racconto della Ep. 124, cf. *infra*.

[34] Una lettura retorica è per esempio attestata da Sinesio (Syn., *Dio*, cap. 1) che propone il confronto, canonico, con il discorso di Pericle in Tucidide; Sinesio è autore assai letto, come è noto, a Bisanzio.

[35] Cf. M. Menchelli, *Copisti e lettori di Platone*, pp. 197-221. Su alcuni codici di età paleologa contenenti il *Gorgia* in scelte ristrette o in circolazione isolata, presto apparsi in Occidente, cf. ora M. Venier, *Sulla fonte greca della traduzione bruniana del* Gorgia, «Incontri triestini di filologia classica» 8 (2008-2009), pp. 113-133.

[36] Cf. *infra*. Forme di duplice lettura sono attestate per altri autori: cf. soprattutto M.J. Luzzatto, *Itinerari di codici antichi: un'edizione di Tucidide tra il II ed il X secolo*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 30 (1993), pp. 167-203 (per la doppia lettura di Tucidide della quale sopravvive traccia nei manoscritti nelle due diverse titolature, propriamente storica, o invece retorica, della raccolta tucididea). La doppia lettura di Platone conosce una solida continuità a Bisanzio. Cf. M.J. Luzzatto, *Emendare Platone nell'antichità. Il caso del Vaticanus gr. 1*, «Quaderni di storia» 34 (2008), pp. 29-85, per la lettura retorica e politica tardoantica del patrizio Menas, con rimando a M. Rashed, *Menas, prefet du pretoire (528/9) et philosophe: une epigramme inconnue*, «Elenchos» 21 (2000), pp. 89-98. Per il IX-X secolo N.G. Wilson, *Filologi bizantini*, Napoli 1990 (tr. it. di N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Oxford 1987), p. 207, ha formulato utili osservazioni relativamente ad Areta ed alla sua apposizione degli scoli; per il sec. XI cf. anche G. Cavallo, *«Foglie che fremono sui rami»*, pp. 593-628, con riferimento a Michele Psello che cita Platone per il genere dialogico, con un rimando, in questo passo, che appare puramente formale; appartiene al periodo medio bizantino il Laur. Plut. 58,24, una miscellanea retorica nella quale sono presenti alcuni estratti platonici puramente consistenti in scambi di battute, a denotare un interesse specifico per la tecnica dialogica. Nella stessa età dei Paleologi coesistono forme diverse di lettura di Platone, per esempio in Gregorio di Cipro, che utilizza i dialoghi anche come modello retorico, cf. I. Pérez Martín, *El Patriarca Gregorio de Cypre*, pp. 28-31.

[37] Per la definizione di console dei filosofi cf. anche il Laur. Plut. 59,1, sopra citato.

II.2. Il *Fedone* e il *Timeo*. Proclo

Un piccolo gruppo di lettere cronologicamente e materialmente vicine nel Laur. San Marco 356 ci informa su richieste e acquisizioni. Sono in questione diversi volumi platonici, che possono gettare luce sul *Plato byzantinus*.

Nella ep. 124, a Leone di Cipro, Oinaiotes manifesta il suo desiderio del dialogo *Sull'anima* di Platone, oltre che di un Proclo introduttivo.

> Ἔρως ἐμοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ Περὶ ψυχῆς τοῦ Πλάτωνος λόγου κατέσχε, καὶ οὐκ ἄν ποτε κατεχομένη τῆς ἐκείνου δυναστείας ἀποσταίη, εἰ μὴ διελθεῖν ἐκεῖνόν μοι συμβαίη· ὃν δ᾽, οἶμαι, τοιοῦτος ἔρως κατέσχεν, εἰ μὴ τοῦ ποθουμένου μετέσχεν, ὡς ἀηδῶς ἐκεῖνος ἔσχεν. ἐγὼ δέ, μήτε παραυτίκα τοῦ ποθουμένου τυχὼν καὶ πολλοῖς ἡμερῶν κύκλοις ἐν ἐμαυτῷ περὶ τούτου στρέφων θαμά, πῶς ποτε ἄρα καὶ ὅτῳ χρησάμενος παροχεῖ ἐπιτυχὼν φανείην κατ᾽ἔρωτα, οὐκ ἀηδῶς, νὴ τοὺς λόγους, ἡδέως δ᾽ἔσχον, τοῦ Περὶ φιλίας τὸν Περὶ ψυχῆς χορηγοῦντος μοι. Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Περὶ ψυχῆς σοῦ τὴν θαυμασίαν δοκῶ μοι ψυχὴν παραπείσειεν, εἰ μόνον τυγχάνει τελῶν παρὰ σοί, ἐλθεῖν ἄσμενος καὶ πρὸς ἡμᾶς. Εἰ μὲν οὖν εἰσαγωγῆς ἔτυχες μᾶλλον τοῦ Πρόκλου ἠὐμοιρηκώς, στέργομεν μᾶλλον ἐκεῖνον λαβεῖν καί γέ σοι τὴν δικαίαν ἀποτίσαι εὐχαριστίαν· εἰ δὲ μόνος ἐκεῖνος διατελεῖ παρὰ σοί, Πρόκλος δὲ τοῦ παρὰ σοὶ Πλάτωνος ἀφίσταται διὰ σέ, ὅτι μὴ σοὶ τῆς κοινωνίας καὶ ὁμιλίας ἐμέλησε ἄν, ἐκεῖνον καὶ μόνον λαβόντες ἀρκούμεθα (ep. 124, f. 172v).

L'epistolografo è stato preso dall'amore per il 'discorso' *Sull'anima* di Platone ed è costretto ad attendere diversi giorni, riflettendo su come ottenere il dialogo[38], ma l'attesa non è stata spiacevole, come solitamente accade in queste circostanze, grazie al *Sull'amicizia*. Oinaiotes aggiunge che, pur chiedendo il dialogo *Sull'anima*, se Leone possiede il Proclo introduttivo (a Platone) preferirebbe avere quest'ultimo; se invece Proclo e Platone sono separati né si trovano insieme presso Leone, allora l'epistolografo si accontenterà del *Sull'anima* già richiesto[39].

Strettamente legata alla ep. 124 è la ep. 125 della raccolta.

> εὕρηται μὲν ἡμῖν ὁ Περὶ ψυχῆς μεταξὺ τοῦ λαβεῖν σε τὴν ἐπιστολὴν καὶ γε τοῦ γνωρίσαι καὶ ἐμὲ τὴν ἀπολογίαν σου· νῦν δὲ προύργου, χρεία τοῦ Περὶ φύσεως ὂν καὶ

[38] Presente peraltro in un buon numero di copie della età dei Paleologi (o ad essa anteriori), nella circolazione corporale e miscellanea, all'interno della quale si segnalano raccolte di ampio contenuto platonico e selezioni ridotte, cf. *infra*. Per i manoscritti di Platone cf. N.G. Wilson, *A List of Plato Manuscripts*, «Scriptorium» 16 (1962), pp. 386-395; R.S. Brumbaugh – R. Wells, *The Plato Manuscripts. A New Index.*, New Haven and London 1968; R. Sinkewicz, *Manuscript Listings for the Authors of Classical and Late Antiquity*. Greek Index Project Series (GIPS) 3. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

[39] La lettera è di particolare interesse anche in riferimento a Proclo e alle esegesi circolanti, per esempio il Commento di Proclo al *Timeo*, che presenta diversi rimandi al *Fedone*, cf. *infra*.

Τίμαιον οἶμαι προσαγορεύουσιν. Εἰ γοῦν τοῦτον ἡμῖν ἢ παρὰ σαυτοῦ δώσεις ἢ παρ᾽ ἄλλου λαβὼν ἕξεις ἡμᾶς οὐ μετρίως εὐχαριστήσοντας (ep. 125, f. 173v).

Nella ep. 125, ancora a Leone di Cipro e assai vicina nel tempo alla precedente, alla quale si ricollega, Oinaiotes informa Leone di avere trovato il dialogo *Sull'anima*, richiesto nella ep. 124: vorrebbe ora il dialogo *Sulla natura* che chiamano anche *Timeo*[40].

Il rimando (al *Timeo*, come già al *Fedone*) con il sottotitolo è comune per esempio a un noto allievo di Gregorio di Cipro già citato, Costantino Acropolites, che nella sua ep. 59 racconta della lettura del *Περὶ ἐπιστήμης*, all'interno di un codice platonico, in concomitanza con il sisma che colpì Costantinopoli, il 1 giugno 1296. Ep. 59[41]:

ὑπέστρεψα οἴκαδε, βίβλον, ὡς εἴωθα, μετὰ χεῖρας λαβών· Πλάτωνος ἦν ἡ βίβλος, Περὶ ἐπιστήμης ὁ λόγος· ὅλος ἐγενόμην τῆς ἀναγνώσεως. Οὐκ ὀλίγον οὖν διελθὼν καὶ κόρον τούτου λαβών, πρὸς ἑτέραν ἐργασίαν ἐτράπην. Χάρτην γὰρ καὶ μέλανα μεταχειρισάμενος, γράφειν παρωρήθην καὶ ἔγραφον. Δίκη γὰρ ἐπῄει μοι μελετῆσαι Δημοκρίτου καὶ Ἡρακλείτου Φιλοσοφίαν εἰς δικαστὴν προκαθίσαντι.

Nelle lettere 127 e 154 di Giorgio Oinaiotes, torna in primo piano il *Timeo*.

Dopo avere richiesto il *Timeo* a Leone nella ep. 125, Oinaiotes ne descrive, nella ep. 127, al suo sapientissimo maestro, l'acquisizione, quasi miracolosa, avvenuta dopo un secondo tentativo e in maniera inaspettata: lo stesso maestro si è rivelato preciso esegeta degli enigmi del dialogo.

Τῷ σοφωτάτῳ διδασκάλῳ
Καὶ τὸ σφόδρα μετριάζειν, ἐμοὶ δοκεῖν, ἐπαίνου οὐκ ἔτυχεν, εἰ πιστέον λέγοντι πᾶν μέτρον ἄριστον. ἦν μὲν γὰρ ἂν ἡδὺ μετὰ δευτέραν πεῖραν λαβεῖν τουτονὶ τὸν Τίμαιον, θαυμάζοντα μὲν ἐμὲ, ὡς ἀπὸ Δελφικοῦ τρίποδος ἀποφαινόμενόν τε καὶ ἀληθεύοντα, ἐκπληττόμενον δέ, ὅπως σὺ τῶν αἰνιγμάτων ἀκριβὴς ἑρμηνεύς. ἐμοὶ δὲ θαυμάζειν περίεστιν ὅτι συγκεχώρηκας ὅλως, ὃν ἔχομεν πολλῶν ἕνεκα, ἑνὸς καὶ ταῦτα οὐδ᾽ἀναγκαίου ἡμέραν ὅλην κενοτομῆσαι, ὅτε καὶ πολλοστόν τι τῆς ἡμέρας ἀντὶ πολλῶν νομίζεται σχεδὸν ἅπασιν (ep. 127, f. 174v).

Poco più avanti nell'Epistolario compare la già citata ep. 154, a Xanthopulos,

[40] Lo scambio di lettere in successione tra Oinaiotes e Leone per i dialoghi, in particolare il *Timeo*, non è fenomeno isolato: per uno scambio di lettere altrettanto serrato è possibile rimandare per esempio ad alcune lettere di Michele Gabras a Niceforo Xanthopulos (verosimilmente Niceforo Callisto Xanthopulos) riguardo a Elio Aristide o a Erodoto, sulle quali cf. anche Fatouros, *Die Briefe*, p. 58. Niceforo Xanthopulos diede a Michele Gabras anche un vecchio esemplare di Platone, a quanto sembra dalla ep. 1 di Michele Gabras. Su Niceforo Callisto Xanthopulos cf. *infra*.

[41] Cf. Costantino Acropolita, *Epistole*, a cura di R. Romano, p. 154.

nella quale Oinaiotes scrive nuovamente a proposito del *Timeo*, in relazione esplicita con il commento di Proclo[42]:

> αὕτη δή σοι Πλάτωνος βίβλος λόγον τὸν Περὶ φύσεως ἔχουσα πέμπεται σὺν ἅμα Πρόκλῳ τῷ ἀνακαλύπτοντι τὰ τοῦ Πλάτωνος ὄργια, καὶ ἡμεῖς δὲ μὴ τοῦ πολλὰς ἡμέρας παρεσκευάσθημεν τῷ τῶν αὐτόθι διατριβόντων ἀριθμῷ παίδων συγκαταλεγῆναι. Σὺ δὲ ἡμᾶς θρέψαις, σοφώτατε, φιλοσοφίας λόγοις ἄριστα καὶ ποτίσαις τοῖς ἡδίστοις σου τῶν λόγων νάμασιν (ep. 154, f. 225v).

Nella ep. 154 è ora lo stesso Oinaiotes a inviare il dialogo, finalmente trovato, al suo corrispondente Xanthopulos, insieme all'esegesi procliana: l'epistolografo si appresta ad essere presente alle lezioni di Xanthopulos. Oinaiotes è appassionato lettore del *Timeo*, tra i dialoghi più studiati dai suoi contemporanei[43].

II.3. Leone di Cipro, l'anonimo professore, Xanthopulos

Una breve parentesi è richiesta dai destinatari di Oinaiotes ai quali più spesso egli si rivolge nella sua ricerca di libri. Leone di Cipro, altrimenti nominato come antipalamita da Acindino nel 1346 e in relazione di amicizia con Niceforo Gregora[44], è il personaggio al quale l'epistolografo indirizza più di frequente le sue richieste. Leone appare come un bibliofilo possessore di una ricca biblioteca, e un possibile legame di questo destinatario con il Patriarca Gregorio II potrebbe essere suggerito da una espressione di Oinaiotes stesso nella ep. 91.

> Ἀλλὰ σύ γ᾽ ἄν μοι θείης πέρας τῷ ἔρωτι, ἐπεὶ καὶ σὲ τοῦτο πολλαχόθεν προσήκει ποιῆσαι· τοῦ γὰρ ἀπὸ πατρίδος ὁμωνύμου τῇ βίβλῳ ποθῶν ἐντυχεῖν, πόθεν ἄλλοθεν

[42] Segue la ep. 155 su Tolomeo, al sapientissimo maestro, nella quale si richiama la formula della misura come cosa migliore che Oinaiotes aveva evocato nella ep. 127. Nella stessa ep. 155 il sapientissimo maestro viene indicato come colui che ha insegnato il limite contro la cattiva infinità: questa espressione sembra presupporre la lettura del *Filebo*. La lettera 155 ha la stessa struttura della lettera del Laur. Plut. 85,6 non inclusa nella raccolta.

[43] Per la chiusa della lettera di Oinaiotes, τῶν λόγων νάμασιν, occorre rimandare a *Timeo* 75c. Per il *Timeo* è attestata una circolazione isolata del dialogo dal resto del corpus. Lo stesso Commento di Proclo circolò a Bisanzio. Non appare certo se Oinaiotes faccia riferimento a un libro contenente il *Timeo*, e solo questo dialogo platonico, oppure il *Timeo* e insieme il Commento di Proclo, come avviene per esempio nel Marc. gr. 193, che sembra però essere più tardo (e appartenere almeno al sec. XIV avanzato). Per il commento di Proclo i testimoni sono stati descritti da E. Diehl in *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria* ed. E. Diehl, Lipsiae 1903-1906.

[44] Cf. *PLP* 14772. Sull'ambiente di Niceforo Gregora cf. ora anche B. Mondrain, *Les écritures dans les manuscrits byzantins du XIVe siècle*, in particolare su Isacco Argiro; D. Bianconi, *La 'biblioteca' di Niceforo Gregora*, in *Actes du VIe Colloque International de Paléographie Grecque* (Drama, 21-27 sept. 2003), Athènes 2008, pp. 225-233, con bibliografia; Id., *La controversia palamitica. Figure, libri, testi e mani*, «Segno e Testo» 6 (2008), pp. 337-376.

δικαιότερος ἐπιτυχεῖν ἢ παρὰ σοῦ, προδήλου μὲν ὄντος ὡς ἔστι δὴ παρὰ σοί, προθύμου δ᾽αὖ σοῦ γ᾽ὄντος διδόναι [...] (= ep. 92, ff. 134v-135v).

Leone possiede un libro con le opere di Gregorio di Cipro e a chi altri dovrebbe rivolgersi Oinaiotes desiderando il volume di un compatriota, visto che chiaramente si trova presso di lui e Leone è pronto a darlo? La lettera non implica uno stretto legame di Leone con i libri di Gregorio ma sembra suggerire una sua relazione con le opere del Patriarca o il suo lascito[45].

Per il 'sapientissimo maestro' è stata proposta l'identificazione con Matteo di Efeso[46]. Alla scuola del suo maestro, esperto esegeta di Platone, in particolare del *Timeo*, come apprendiamo dalla ep. 127, Oinaiotes sembra avere studiato, secondo quanto risulta dalla ep. 155, anche il *Filebo*, che appare meno letto del *Timeo* a Bisanzio, dunque il maestro aveva vasti interessi platonici[47]. Appartenne a Matteo di Efeso il Platone in due tomi Vat. gr. 225-226: il metropolita aggiunse nei fogli iniziali del Vat. gr. 225 il *Didaskalikos* di Alcinoo e annotò lo stesso Vat. gr. 225 quasi per intero[48]. È significativa inoltre la raccolta di estratti del codice di Bruxelles 11360-363 a lui attribuita, trascritta dal codice Y di Planude e Niceforo Moscopulo[49]. Se i codici di Matteo di Efeso non sembra siano stati molto produttivi – né il Vat. gr. 225-226, né il Bruxellensis, ma in questo caso sono estratti 'personali' – a quanto sembra a una prima indagine, in relazione a copie contemporanee o vicine nel tempo, Matteo fu in contatto con le

[45] Il riferimento a Gregorio di Cipro nella ep. 91 di Oinaiotes si colloca nell'ambito della fortuna degli scritti del Patriarca nella Bisanzio paleologa, cf. Constantinides, *Higher Education in Byzantium*, p. 48. Gregorio di Cipro non può essere stato in rapporto con Oinaiotes, se si accoglie la cronologia di E. Rein, cf. Rein, *Die Florentiner Briefsammlung*, pp. 10-33. Kourouses è più prudente quanto alla cronologia di Oinaiotes, lasciando aperte diverse possibilità. Il Patriarca muore nel 1289. A Leone, Oinaiotes ha chiesto sia il *Fedone* sia il *Timeo* ma forse ebbe altrimenti il primo dei due: la acquisizione del *Fedone* sembra sia avvenuta prima della risposta di Leone stesso.

[46] Cf. in ultimo Ahrweiler. *Le récit du voyage d'Oinaiotes*, p. 11.

[47] Oinaiotes afferma di avere avuto il dialogo ad un secondo tentativo (il primo, forse con Leone, andò a vuoto) ed elogia il maestro come esegeta del *Timeo* stesso. Si potrebbe pensare ad un codice annotato del dialogo, ma anche ad un codice più ampio di Platone con annotazioni al *Timeo*.

[48] Sul Vat. gr. 225-226 cf. soprattutto G. De Gregorio – G. Prato, *Scrittura arcaizzante in codici profani e sacri della prima età paleologa*, «Römische Historische Mitteilungen» 45 (2003), pp. 59-101: 62 e n. 6, 65, 69-70, 82-83, 88, 89, 90. Manuele Gabala (Matteo di Efeso) non avrebbe annotato il Vat. gr. 226, secondo *RGK* III 445. Matteo di Efeso ha trascritto il Par. gr. 2022, con Aristotele, Sinesio, Procopio di Gaza, Gregorio di Nazianzo, Libanio, Gregorio di Cipro (*RGK* II 370); cf. inoltre *RGK* I 270. Manuele Gabala è in contatto con Niceforo Moscopulo e il codice Y di Platone. Nel *Timeo* Gregorio di Cipro (Par. gr. 2998), Niceforo Moscopulo (Y) e Matteo, possessore dei due Vaticani in arcaizzante, utilizzano lo stesso esemplare perduto: cf. G. Jonkers, *The Manuscript Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Amsterdam 1989, pp. 99-111.

[49] Il passo citato del *Gorgia* richiama una raccolta di estratti nella quale è stata identificata di recente la mano di Manuele Gabala, Brux. 11360-63. Oinaiotes cita nella lettera a Nicola il lungo passo del *Gorgia* che Matteo di Efeso trascrive come *excerptum* nel Brux. 11360-11363.

cerchie della Costantinopoli paleologa, scambiò codici con Niceforo Moscopulo e il Vat. gr. 225 venne utilizzato per correggere Y[50].

La terza lettera, che viene più avanti delle altre due, presenta Oinaiotes nell'atto di inviare invece il *Timeo* a Xanthopulos[51]. Nell'epistolario compare al f. 109v una epistola di Oinaiotes a Giorgio Xanthopulos, corrispondente anche di Michele Gabras[52]. Ma nell'epistolario di Michele Gabras compaiono due membri importanti della famiglia Xanthopulos, Niceforo Callisto Xanthopulos, che operò a Santa Sofia a Costantinopoli[53] e Teodoro Xanthopulos, il fratello, letterato e intellettuale di cerchia planudea[54] come sottolineato da Constantinides, corrispondente anche di Niceforo Cumno[55]. Entrambi possono essere legati allo studio e/o alla copia di Platone e quando si rivolge ai due fratelli Michele Gabras introduce sovente nelle sue lettere riecheggiamenti platonici.

Per Xanthopulos Oinaiotes fa riferimento esplicito ad una attività di insegnamento: lui stesso partecipa alle sue lezioni platoniche, condotte con l'aiuto di Proclo.

III. Oinaiotes e la circolazione di Platone

III.1. Una 'triade' platonica

Costantino Acropolites sembra citare nella ep. 59 il dialogo *Sulla scienza* di Platone come collocato all'interno di un volume platonico («di Platone era il libro, *Sulla scienza* il discorso»[56]): di fatto, se si guarda ai manoscritti, il *Teeteto* non conosce alcuna circolazione isolata o miscellanea, vive 'immerso' nel corpus.

[50] La ricerca su Matteo di Efeso è in questo senso ancora aperta. Diverse operazioni di copia sono legate al codice di una nota figura di didaskalos, Gregorio di Cipro: la sua copia personale del *Timeo*, il Par. gr. 2998, che, come si è detto, risale al modello comune perduto del Vat. gr. 226 di Matteo e del Vind. Phil. gr. 21 di Niceforo Moscopulo e Massimo Planude, è fonte di numerosi apografi e questo costituisce un elemento aggiuntivo per la sua attività di maestro, cf. infra.

[51] Cf. *PLP* 20805 per il personaggio al quale si indirizza Oinaiotes.

[52] Su Giorgio Xanthopulos cf. *PLP* 20811 (al quale si rimanda anche in *PLP* 20805).

[53] Su Niceforo Callisto Xanthopulos, attivo a Santa Sofia a Costantinopoli, cf. *PLP* 20826; sulla sua mano cf. N.G. Wilson, *The Autograph of Nicephorus Callistus Xanthopoulos*, «The Journal of Theological Studies» 25 (1974), pp. 437-442; F. Kolovou, *Der Codex Hamburgensis 31 in scrinio (Fragm. 2, ff. 1r-2v). Iambische Synaxarverse des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 51 (2001), pp. 337-341, con bibliografia; D. Bianconi, *Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Paris 2005, p. 223: «La mano di Niceforo Callisto Xantopulo, quale emerge dal Laur. Conv. soppr. 158 e dall'Hamb. In scrinio 31 (Fragm. 2), che del Laurenziano originariamente faceva parte, a stento si lascia distinguere dagli autografi tricliniani e dalle mani anonime, a essi affini, operanti nel Marc. gr. 483 e nel Neap. II.F.5.»

[54] Cf. *PLP* 20816; Fatouros, *Die Briefe*, p. 64; Constantinides, *Higher Education in Byzantium*, pp. 38, 45, 142, 147, 150.

[55] Cf. anche Bianconi, *Tessalonica*, p. 197.

[56] Cf. Costantino Acropolita, *Epistole*, a cura di R. Romano, p. 154 (ep. 59).

La circolazione di Platone in scelte dal corpus, o ancora la circolazione isolata o miscellanea dei dialoghi platonici, è fenomeno del tutto marginale prima della età dei Paleologi[57].

La tradizione di Platone a Bisanzio, fin dalla rinascenza macedone, si articola in due tomi: le tetralogie I-VII e le tetralogie VIII-IX, con gli spuri, costituiscono una raccolta con cesura alla fine della settima tetralogia, ricostruibile grazie alla indicazione fossile contenuta nel codice T, Marc. Append. Cl. IV, 1, al termine della settima tetralogia, con esplicito riferimento alla 'fine del primo libro'[58]; una diversa raccolta completa, composta dalle tetralogie I-VI, contenute nel codice B, Bodl. Clark. 39, e da un tomo complementare ora rappresentato dal mutilo O, Vat. gr. 1, è stata suggerita sulla base della perdita in O delle tetralogie VII e VIII[59]. L'organizzazione tetralogica è presupposta anche dagli altri testimoni primari più ampi: il codice W, Vind. Suppl. gr. 7, della terza famiglia, contiene le tetralogie I-VII (con variazioni nell'ordine dei dialoghi dopo le tetralogie I-II e con l'omissione dell'*Alcibiade II*) e di seguito, di mano recenziore, alcuni dialoghi del secondo tomo[60]; il Platone di F, Vind. Suppl. gr. 39, contiene le tetralogie VI, 3 - IX, 1 riproducendo l'ordine tetralogico per uno spezzone del corpus[61]. Il primo tomo della tradizione platonica, in particolare della raccolta I-VII, presenta forte compattezza tradizionale, in virtù della copia sul codice T e/o sul suo apografo più trascritto, il Par. gr. 1808: la riscoperta e la copia dei

[57] Le scelte anteriori al sec. XIII che abbiamo sono costituite dal Vat. Pal. gr. 173, P, del sec. X, una antologia platonica contenente sei dialoghi completi e due serie di estratti, *longa* e *brevia*, e il codice di Tubinga, C, del sec. XI; appartengono al periodo medio bizantino il Laur. Plut. 58,24, già citato, e il Par. Suppl. gr. 668, con *Fedone, Critone* e un estratto dal *Cratilo* raccolti in un una miscellanea sacro-profana, mentre viene generalmente assegnato al sec. XII un manoscritto della *Repubblica*, il Laur. conv. soppr. 42. Tra XII e XIII secolo si colloca un'altra scelta ampia, il Par. gr. 1813 che associa Platone e Proclo (ma accorpando di fatto due codici).

[58] Cf. A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972; J. Irigoin, *Deux traditions dissymétriques: Platon et Aristote*, «Annuaire du Collège de France» 86 (1985-1986), pp. 683-699, rist. in Id., *Tradition et critique des textes grecs*, Paris 1997, pp. 149-169; M. Menchelli, *Copisti e lettori di Platone*, pp. 197-221.

[59] Cf. tuttavia M.J. Luzzatto, *Emendare Platone nell'antichità*, sul Vat. gr. 1 e il suo carattere eterogeneo rispetto a B, problema preso in esame anche da Irigoin, *Deux traditions dissymétriques*.

[60] Su W cf. soprattutto G. Boter, *The Vindobonensis W of Plato*, «Codices Manuscripti» 13 (1987), pp. 144-155; A. Carlini, *Le vicende storico-tradizionali del Vind. W e i suoi rapporti con il Lobcoviciano e il Ven. Gr. Z 185*, in *Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze 1992, pp. 11-35; D.J. Murphy, *Contribution to the History of some Manuscripts of Plato*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 123 (1995), pp. 155-168; Pérez Martín, *Estetica e ideologia*, in particolare sulle integrazioni della mano W2.

[61] Su F cf. soprattutto J. Irigoin, *Traces de livres antiques dans trois manuscrits byzantins de Platon (B, D, F)*, in *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, a cura di M. Joyal, Aldershot 1997, pp. 229-244, con bibliografia precedente; per il copista di F, che trascrive parte del Laur. Plut. 85,6 di Platone e numerosi codici aristotelici cf. Menchelli, *L'Anonimo Γ del Laur. Plut. 85.6 (Flor)*; Ead., *Cerchie aristoteliche e letture platoniche*.

modelli antichi in forma 'compatta' dà origine nella età dei Paleologi a un serie di libri platonici che replicano i contenuti delle raccolte divenute tradizionali.

Tuttavia l'età paleologa segna anche per Platone, come per altri autori, una più variegata produzione libraria. Le tetralogie risultano a più riprese scomposte e ricomposte: vengono organizzati dei 'tutto Platone' – in due tomi o anche in un unico volume, nel caso del Laur. 59,1 e del Laur. 85,9 – con il ricorso ad una pluralità di fonti[62]. Nell'ambito di tale varietà, si formano raccolte tetralogiche più o meno ridotte, che comprendono le prime tetralogie, come accade per alcuni dei codici del 'gruppo omega'. Compaiono, al tempo stesso, 'scelte' più o meno 'orientate', come il Par. gr. 1810 di Giorgio Pachimere o il più antico Par. gr. 1813, utilizzato da Pachimere per la copia del Neap. III.E.17, e il Vind. Phil. gr. 21 di Planude e Moscopulo, o il Vat. Barb. gr. 270 di Giorgio Galesiotes; accanto ad esse, ancora, 'scelte' di dimensioni limitate, come il Par. gr. 2010, e da ultimo una circolazione isolata e/o miscellanea secondo la quale anche un solo dialogo viene talvolta estrapolato dalle sequenze tetralogiche per venire associato a scritti di altri autori: Gregorio di Cipro 'sceglie' il *Gorgia* dal codice T di Platone per inserirlo con Elio Aristide nel suo Par. gr. 2953[63]. È nuovamente Gregorio a scoprire un *Timeo* altrimenti perduto e a trarne una copia nel suo Par. gr. 2998: all'antigrafo perduto trascritto da Gregorio attingeranno, come si è detto, anche Planude e Moscopulo per il codice Y e il copista di Matteo di Efeso, per il *Timeo*, nel Vat. gr. 226, con un nuovo passaggio al codice-corpus[64].

La circolazione isolata è propria anche del *Fedone*, presente in scelte ampie, per esempio in Y, e nella scelta di Giorgio Pachimere del Par. gr. 1810, o ridotte, per esempio in combinazione con il solo *Gorgia*, come accade nel Laur. Plut. 60,6 che per il *Gorgia* è copia di un 'tutto Platone', il Laur. Plut. 59,1[65].

[62] La ricomposizione del 'tutto Platone' del Laur. Plut. 59,1 è per questo aspetto sintomatica: il *Timeo* proviene da Y, il *Crizia* da F, la *Repubblica* dal Laur. conv. soppr. 42 (che a sua volta risale ad A, il Par. gr. 1807). Cf. anche M. Menchelli, *Appunti su manoscritti di Platone, Aristide, Dione di Prusa della prima età dei paleologi. Tra Teodoro Metochite e Niceforo Gregora*, «Studi Classici e Orientali» 47.2 (2000), pp. 141-208.

[63] Cf. M. Díaz de Cerio Díez – R. Serrano Cantarín, *Die Descendenz der Handschrift Venetus Marcianus append. Class. 4.1 (T) in der Überlieferung des Platonischen Gorgias*, «Rheinisches Museum» 144 (2001), pp. 332-372.

[64] Cf. Jonkers, *The Manuscript Tradition*, pp. 99-111. Accanto a tale circolazione dinamica si avverte la tendenza ad avere corpora ampi. Si assiste anche alla formazione di *set* di dialoghi per tomi complementari diversi (non solo i due canonici), un fenomeno indagato per Aristotele in particolare da Brigitte Mondrain, che ha studiato la costituzione di un corpus per diversi tomi complementari: cf. B. Mondrain, *La constitution de corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIIIe-XIVe siècles*, «Codices Manuscripti» 29 (2000), pp. 11-33; per Platone è notevole per esempio che il Par. gr. 1811 sia copiato dal copista F di Eschilo (Laur. Plut. 31,8) e il Laur. Plut. 80,17, appartenga allo stesso copista F, di cerchia tricliniana; nella cerchia tricliniana viene trascritto il Laur. 80,19 con *Timeo* e *Repubblica*, che può essere considerato complementare ai primi due codici.

[65] Cf. Díaz de Cerio Díez – Serrano Cantarín, *Die Descendenz der Handschrift Venetus Marcianus append. Class. 4.1 (T)*, pp. 332-372.

Fedone, *Gorgia*, *Timeo* vengono a formare come una 'triade' bizantina se si guarda alla fortuna libraria. Per quanto anche altri dialoghi conoscano qualche episodio di circolazione manoscritta supplementare (per esempio il *Parmenide*, o il *Fedro*, talvolta con i commenti neoplatonici) il fenomeno riguarda più significativamente la 'triade' su retorica, anima, cosmologia.

In questo senso Oinaiotes appare in linea con la copia materiale. Se i riferimenti al *Gorgia* mostrano che il dialogo era ben conosciuto dall'epistolografo (ed è significativa in questo senso anche la sua attenzione per il *Menesseno*), nelle epistole sopra esaminate vengono esplicitamente citati, da un Oinaiotes a caccia di libri, il *Fedone*, per il quale la lettera successiva conferma l'acquisizione, e il *Timeo* poi citato con il Commento di Proclo: in questo senso vi è corrispondenza tra tradizione diretta e tradizione indiretta poiché Oinaiotes studia i tre dialoghi che a Bisanzio hanno maggiore fortuna miscellanea[66].

III.2. Il *Timeo* e il Par. gr. 2998

La copia del *Fedone* che Oinaiotes ha avuto non conteneva il *Timeo*, che egli cerca subito dopo avere ottenuto il *Fedone* stesso, dialogo del primo tomo[67].

Il *Timeo*, contenuto nel secondo tomo, rappresentato in maniera compatta (VIII-IX e spuri) *in primis* da A (Par. gr. 1807), ebbe una tradizione più singolare del *Fedone*, forse anche a causa della precoce eclissi di A, presto approdato in Occidente[68]. Per il testo del dialogo altre fonti primarie accanto ad A, e ad F, sono state individuate da G. Jonkers, in C (Tub. Crusianus Mb 14), del sec. XI, che contiene una scelta delle opere di Platone, compreso il *Fedone*, e nella più volte citata fonte perduta comune alla quale risalgono per il *Timeo* il codice Y di Planude e Moscopulo, il Vat. gr. 226 di Matteo di Efeso, il Par. gr. 2998 di Gregorio di Cipro; infine nel più tardo codice Vind. 337, in misura parziale[69].

I codici più copiati nella età dei Paleologi sembrano essere il codice Y, di Moscopulo e Planude[70], e, soprattutto, il Par. gr. 2998 di Gregorio di Cipro, il

[66] Tuttavia il dialogo che Oinaiotes ricerca a più riprese non è il *Gorgia*, inserito nella tradizione di Elio Aristide da Gregorio di Cipro: è soprattutto al *Timeo* che egli dedica le sue lettere, a tre diversi destinatari.

[67] Il *Fedone* circola in numerosi manoscritti: non conosce soltanto una circolazione corporale ma anche una circolazione miscellanea, per esempio, come si è detto, nel Laur. Plut. 60,6, copia del Laur. 59,1 per il *Gorgia*, e riconducibile agli anni venti del sec. XIV.

[68] Cf. in ultimo H.-D. Saffrey, *Retour sur le Parisinus graecus 1807, le manuscrit A de Platon*, in *The Libraries of the Neoplatonists, Proceedings of the Meeting* (Strasbourg, March 12-14, 2004), a cura di C. D'Ancona, Leiden – Boston 2007, pp. 3-28.

[69] Cf. Jonkers, *The manuscript Tradition*, pp. 82-133.

[70] Il Brux 11360-63, copia di Y di Matteo di Efeso, contiene solo estratti; il Laur. Plut. 59,1 nel *Timeo* è copia di Y, e nel *Timeo* lo stesso T deriva da Y; anche il Marc. gr. 590 è una copia di Y.

manoscritto più significativo della circolazione isolata o miscellanea del *Timeo*: nel codice C, di Tubinga, le correzioni di seconda mano sono derivate dal Par. gr. 2998 o da un manoscritto ad esso vicino[71]; un altro codice di Gregorio, Esc. y I 13, è derivato indirettamente dal Par. gr. 2998 tramite un manoscritto corretto con la famiglia di C[72]; W2 è, nel *Timeo*, copia di Par. gr. 2998[73]; il Laur. 80,19, di Demetrio Triclinio (per Sinesio) e di Giovanni Catrario, nel *Timeo* deriva dallo stesso esemplare del Par. gr. 2010, esemplare che deriva dal Par. gr. 2998 e è stato contaminato dalla famiglia di C[74]; e soprattutto il Laur. 85,6, al quale si è fatto riferimento per una lettera attribuibile a Giorgio Oinaiotes, nel *Timeo* deriva dallo stesso Par. gr. 2998[75].

III.3. Quale esegesi?

Il *Timeo* è al tempo stesso il dialogo che nei codici platonici viene maggiormente corredato di scritti esegetici: nel periodo medio bizantino si colloca la copia del Timeo Locro nel Par. gr. 1808 di Platone.

L'età paleologa segna il periodo di massima aggregazione di scritti esegetici in codici del corpus platonico. Particolare attenzione alla lettura del *Timeo* testimonia la raccolta platonica completa del già citato Laur. Plut. 59,1, ascritto dalla Pérez Martín al Patriarcato, e il cui copista è stato di seguito posto da Bianconi in relazione con Giorgio Galesiotes: nel Laur. Plut. 59,1 si aggiungono al Timeo Locro il trattato di Teone di Smirne e la *Epitome* del *De animae procreatione in Timeo* di Plutarco. Nel quadro della lettura di Platone associata con il Medioplatonismo, che contribuisce a corredare gli scritti di Platone con il *Prologo* di Albino, presente già nel codice W, e con il *Didaskalikos* di Alcinoo, associato a Platone nello stesso Laur. Plut. 59,1, o ancora aggiunto da Matteo di Efeso nella sua copia platonica, il Vat. gr. 225 (il Laur. Plut. 59,1 associa al corpus anche la *Vita di Platone* di Diogene Laerzio), il *Timeo* occupa una posizione privilegiata e viene a corredarsi anche dello scritto plutarcheo in diversi codici[76].

Se un'altra forma di esegesi al *Timeo* è documentata dalla sua lettura corre-

[71] Cf. Jonkers, *The manuscript Tradition*, p. 160.
[72] *Ibid.*, pp. 236-239.
[73] Cf. *ibid.*, pp. 203-205.
[74] Cf. *ibid.*, pp. 212-221.
[75] Cf. *ibid.*, pp. 202-203. In questo quadro storico-tradizionale occorre rilevare la gioia di Oinaiotes per il ritrovamento: non si è limitato a cercare il *Timeo* una sola volta e finalmente lo ha avuto.
[76] I manoscritti platonici di età paleologa recano, come si è detto, in più casi questa intersezione con il medio platonismo. Essa si conferma anche nel corso del XIV secolo: per esempio il *Prologo* di Albino viene aggiunto nel corso del sec. XIV dalla mano restauratrice del Laur. conv. soppr. 54, un codice che ha tutt'altra ispirazione, né mostra correlazione anteriore con il medio platonismo. Sul Laur. conv. soppr.

lata ad Aristotele[77], rilevabile nei confronti con Aristotele (anche tramite Simplicio) che compaiono per esempio sui margini del codice Y di Planude e Niceforo Moscopulo[78], i manoscritti attestano l'uso di diversi approcci al testo del dialogo, con l'ausilio di diversi testi correlati.

Né è assente l'esegesi neoplatonica. Il *Commento al Timeo* di Proclo, presente nella 'collezione filosofica' del IX secolo, nel Par. Suppl. gr. 921, venne a più riprese copiato nel periodo medio bizantino e nella età dei Paleologi.

Niceforo Gregora disporrà per il *Timeo* delle diverse forme di esegesi citate: il Timeo Locro da lui aggiunto nel suo codice, il Vat. gr. 228; presumibilmente Plutarco, e al tempo stesso il commento di Proclo nel codice Laur. 28,20 nel quale Inmaculada Pérez Martín ha riconosciuto uno dei suoi copisti[79].

Oinaiotes cita per il *Timeo* quest'ultima forma di esegesi, la esegesi per così dire 'maggiore', Proclo[80], da lui già cercato nella epistola relativa al *Fedone*.

Oinaiotes si colloca, in questo senso, sulla scia nella rinascita filosofica della prima età paleologa: una nuova, almeno per Platone, *aetas philosopha*, dopo l'XI secolo e Michele Psello, con le letture filosofiche di Giorgio-Gregorio di Cipro, del quale è nota, grazie all'identificazione della sua mano nel Marc. gr. 227 da parte di D. Harlfinger, la produzione libraria, e all'interno di essa sono ormai conosciuti i codici aristotelici e platonici[81], e l'impegno profuso nella filo-

54 cf. soprattutto E. Berti, *Cinque manoscritti di Platone (Vind. W, Lobc., Vat. R, Laur. C.S. 54 e 78)*, in *Studi su codici e papiri filosofici*, pp. 37-73.

[77] Cf. anche Menchelli, *Cerchie aristoteliche e letture platoniche*.

[78] Immisch si soffermò sulle note aristoteliche nei manoscritti platonici, in particolare nel Vind. Phil. gr. 21 (Y), ora attribuite al 'segretario' di Niceforo Moscopulo, e sul trattato di Niceforo Cumno contro Plotino, presente in una copia di Y, il Marc. gr. 590: cf. O. Immisch, *Philologische Studien zu Plato, zweites Heft, De recensionis platonicae praesidiis atque rationibus*, Leipzig, Teubner, 1903, p. 75: «In ipso opuscolo [...] universam Platonis et Plotini de anima doctrinam primum repellere studet ex psychologiae Aristotelicae placitis». Sul 'segretario' di Niceforo Moscopulo cf. B. Markesinis, *Le «secrétaire» de Nicéphore Moschopulos, scribe du Parisinus, Bibliothecae Nationalis, Coislinianus 90, f. 257v-279r, et du Basileensis, Bibliothecae Universitatis A III 5 (gr. 45), f. 1-325r, l. 21*, «Scriptorium» 58 (2004), pp. 3-15.

[79] Sul Laur. Plut. 28,20 cf. ora I. Pérez Martín, *Un escolio de Nicéforo Gregorás sobre el alma del mundo en el Timeo (Vaticanus Graecus 228)*, «MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas» 4 (2004), pp. 197-220: 209-210 (gli estratti da Proclo sono contenuti nei ff. 266-267).

[80] Per la associazione a Platone si può rimandare anche al Par. gr. 1813 che contiene oltre ad una scelta di dialoghi platonici, la *Teologia platonica* di Proclo, ma di mano diversa (e su diversa unità codicologica?). Sull'età paleologa cf. anche M. Cacouros, *Deux épisodes inconnus dans la réception de Proclus à Byzance aux XIIIe-XIVe siècles: La philosophie de Proclus réintroduite à Byzance grace à l'Hypotyposis; Néophytos Prodromènos et Kontostéphanos (?) lecteurs de Proclus (avant Argyropoulos) dans le xénon du Kralj*, in *Proclus et la Theologie platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, a cura di A. Ph. Segonds – C. Steel, Leuven-Paris 2000, pp. 589-627, con rimando, per il periodo medio bizantino, a Teodoro Prodromo e Isacco Sebastocratoros, sul quale cf. ora anche F. Pontani, *The first byzantine commentary on the Iliad: Isaac Porphyrogenitus and his scholia*, «Byzantinische Zeitschrift» 99 (2006), pp. 551-596; sulla presenza di Proclo nel periodo medio-bizantino ha richiamato l'attenzione Michele Trizio, attraverso lo studio di Eustrazio di Nicea, in occasione del presente Convegno.

[81] Sulla mano di Gregorio di Cipro cf. D. Harlfinger, *Einige Aspekte der handschriftlichen Überliefe-*

sofia, secondo gli studi avviati da Giorgio Acropolites[82]. Constantinides ha richiamato l'attenzione su una lettera di Gregorio nella quale il Patriarca fa riferimento al *Parmenide* e cerca gli scolii di Siriano[83]. Al professore patriarcale Giorgio Pachimere, citato da Oinaiotes, come si è detto, si deve la raccolta di dialoghi platonici corredati di commento nei manoscritti Par. gr. 1810 e Neapolitanus III E 17: Giorgio Pachimere trascrive Platone e l'esegesi procliana[84].

L'esegesi presupposta da Oinaiotes si colloca su tale linea tradizionale: la trasmissione di Platone in correlazione con Proclo[85].

È possibile aggiungere un tassello a questa ricostruzione. Il Marc. gr. 194, contenente il *Commento al Timeo* di Proclo, deve essere attribuito in parte alla mano di Gregorio di Cipro: lo stesso Gregorio, al cui codice Par. gr. 2998 risale il Laur. Plut. 85,6, verosimilmente in relazione con Oinaiotes, è stato l'organizzatore di una copia del Commento di Proclo al Timeo[86].

rung des Physikkommentars des Simplikios, in *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International* (Paris, 28 sept. - 1er oct. 1985), a cura di I. Hadot, Berlin-New York 1987; Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre*, pp. 17, 21; S. Kotzabassi, *Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern*, Wiesbaden 1998, *passim*. Sulla questione di libri autografi delle opere di Gregorio cf. D. Harlfinger, *Autographa aus der Palaiologenzeit*, in *Geschichte und Kultur*, pp. 43-50: 45-46.

[82] Come risulta dall' Autobiografia. Sull'Autobiografia di Gregorio cf. anche A. Garzya, *Observations sur l'«Autobiographie» de Gregoire de Chypre*, in *Πρακτικὰ τοῦ πρώτου διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου (1969)*, II, Nicosia 1972, rist. in A. Garzya, *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche*, Variorum Reprints, London 1974, pp. 33-36; per le novità introdotte da Giorgio Acropolites nel *cursus studiorum*, cf. Garzya, *ibid.*, p. 35. Sulla corrispondenza di Gregorio di Cipro cf. anche A.E. Laiou, *The Correspondence of Gregorios Kyprios as a Source for the History of Social and Political Behavior in Byzantium or, On Government by Rhetoric*, in *Geschichte und Kultur*, pp. 91-108: 91 n. 1.

[83] Cf. Constantinides, *Higher Education in Byzantium*, p. 36 nota 21, per la lettera nr. 58. Sulla lettera di Gregorio a Teodoro Scutariota cf. anche Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre*, p. 28; Kotzabassi, *Die handschriftliche Überlieferung*, p. 8 e n. 50. Sui libri di Teodoro Scutariota cf. ora R. Tocci, *Bemerkungen zur Hand des Theodoros Skutariotes*, «Byzantinische Zeitschrift» 99 (2006), pp. 127-144. Su Siriano a Costantinopoli cf. C. Luna, *Mise en page et transmission textuelle du commentaire de Syrianus sur la Métaphysique*, in *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 121-133.

[84] Per il Par. gr. 1810 e Pachimere cf. *RGK* III 115 = II 89; Harlfinger, *Autographa* p. 48. Sul codice cf. soprattutto Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, Tome I, 1re partie, *Introduction générale*, a cura di C. Luna – A.-Ph. Segonds, Paris 2007, soprattutto pp. clx-clxi, in particolare n. 3 per lo *status quaestionis* sui manoscritti di Pachimere; *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria* I-III, a cura di C. Steel, Oxford 2007-2009; A. Carlini, *Il Commento al Parmenide di Proclo. Due edizioni critiche a confronto*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 136 (2008), p. 491 sqq.; V. Nibetti, *Un codice di Proclo ed Ermia alessandrino tra Giorgio Pachimere e Niceforo Gregora (Parisinus Graecus 1810)*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 136 (2008), p. 385 sqq.; sul codice di Napoli e l'*Alcibiade* I, cf. Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds, Paris 1985, p. cxv. Il codice contiene di Platone *Fedone, Carmide* e *Lachete*.

[85] A Giovanni Catrario, della cerchia tricliniana, si deve la copia del *Timeo* nel Laur. Plut. 80,19 e la trascrizione del Commento di Proclo al *Timeo* nel Neap. III D 28 dell'anno 1314 che contiene anche il Timeo Locro. Ad un livello meno macroscopico accade che i dialoghi siano significativamente annotati sui margini con l'aiuto dei commenti neoplatonici: il *Timeo* è corredato di note dal Commento di Proclo nel Par. gr. 1812.

[86] Cf. Menchelli, *Un nuovo codice di Gregorio di Cipro*.

III.4. Tra gli epigoni del Patriarca. Un libro 'condiviso'

Il Laur. Plut. 85,6 reca al suo inizio[87] una epistola di argomento platonico che, come si è detto, può essere attribuita, su base stilistica e contenutistica a Giorgio Oinaiotes[88]. Finalmente, come sappiamo da questa lettera, Oinaiotes ebbe una copia se non completa per lo meno consistente dei dialoghi (o logoi), un Platone ampio. Il codice al quale si fa riferimento è stato copiato malamente e ora necessita di integrazioni e correzioni: a questo scopo Oinaiotes chiede al suo destinatario, un funzionario 'preposto alle richieste', una raccolta ampia di Platone che dopo essere stata in casa di Oinaiotes è stata restituita, e che contiene le opere più belle del filosofo.

I diversi volumi platonici evocati da Oinaiotes nelle sue lettere non resterebbero senza riscontro materiale. Lo stesso Patriarca Gregorio possedeva diversi manoscritti contenenti Platone: un *Gorgia* (Par. gr. 2953) e un *Timeo* (Par. gr. 2998) in circolazione miscellanea ma anche un Platone ampio nel suo codice Esc. y.I.13.

Alla luce della lettura dell'epistolario, sembra sia necessario osservare come le lettere di Oinaiotes a Leone di Cipro, ed in seguito al maestro, debbano essere anteriori alla lettera contenuta nel Laur. Plut. 85,6, poiché Oinaiotes, secondo le lettere a Leone, non aveva né il *Fedone*, né il *Timeo* ed è verosimile che la sua raccolta ampia con le opere migliori, ottenuta grazie alla copia eseguita dal copista maldestro, contenesse almeno uno dei due se non entrambi.

Lo stesso Laur. Plut. 85,6 può essere chiamato in causa, come esemplare o copia coinvolta nell'operazione. In ogni caso noi abbiamo un codice, il Laur. Plut. 85,6, che contiene entrambi i *desiderata* di Oinaiotes, e che si apre ora con una lettera che fa riferimento a una raccolta ampia nelle mani di Oinaiotes stesso. Anche il Laur. Plut. 85,6 ha come fonte principale una raccolta ampia, il capostipite del 'gruppo omega', riconducibile a sua volta al Par. gr. 1808, e in relazione con il Laur. conv. soppr. 54, quest'ultimo legato ad uno dei collaboratori del Patriarca; nel Laur. Plut. 85,6 il *Timeo* è stato aggiunto, come si è detto, dal codice di Gregorio di Cipro, il Par. gr. 2998: il Laur. Plut. 85,6 è il solo codice del 'gruppo omega' a contenere anche il *Timeo*. La trascrizione avviene ad opera di uno dei copisti principali del Laur. Plut. 85,6, l'Anonimo Gamma, e di Giovanni, al quale si deve anche la trascrizione del pinax. È possibile che la

[87] Per un caso analogo cf. D.R. Reinsch, *Ein bisher unbekannter Brief des Michael Gabras*, «Byzantinische Zeitschrift» 96 (2003), pp. 211-215 (Taf. IX).

[88] Nel caso di Oinaiotes, abbiamo ora questa testimonianza aggiuntiva, il solo caso a mia conoscenza per la tradizione di Platone. Il codice è frutto della giustapposizione di più modelli platonici, dei quali sono stati individuati: la cosiddetta fonte omega, comune a Laur. conv. soppr. 54, a Neap., a Marc. 4,54, a Vat. gr. 227; il Par. gr. 2998 di Gregorio di Cipro per il *Timeo*; il codice T; il codice F per le correzioni; dunque tra gli altri anche la miscellanea di Gregorio di Cipro.

copia della raccolta del codice Laurenziano sia avvenuta accorpando in tempi successivi i dialoghi mancanti dalla 'fonte omega'. L'integrazione sembra richiamare alla mente l'invito rivolto dal patriarca Gregorio a Manuele Neocesarite, che il Patriarca esortava a far completare un manoscritto (l'autore non viene esplicitato) con le opere mancanti[89].

Il Laur. Plut. 85,6 si caratterizza al tempo stesso per la presenza di rimandi al neoplatonismo, presenti già negli *scholia vetera*, ma trascritti da mani diverse, secondo una pratica di 'condivisione' del proprio manoscritto che gli epistolari attestano a più riprese a quest'epoca. Anche per il Laur. Plut. 85,6 sembra sia possibile una qualche relazione con Proclo[90]. Nei diversi filoni esegetici che al *Timeo* si connettono, sull'esegesi propriamente procliana, come si è detto, è caduta la scelta di un Oinaiotes bibliofilo a caccia di libri, e la stessa ispirazione è sottesa agli allievi di Gregorio di Cipro (e ai marginalia dei codici ad essi correlati), oltre che al Patriarca stesso, copista e possessore del Par. gr. 2998 del Timeo e del Marc. gr. 194 del Commento al Timeo di Proclo: Oinaiotes si colloca tra i suoi epigoni[91].

Conclusioni. Un lettore consapevole

Oinaiotes appare consapevole della necessità di scritti esegetici che accompagnino la lettura del filosofo. Come per Aristotele, che Oinaiotes avrebbe voluto scambiare con un Simplicio e sembra si accompagni ai commentatori neoplatonici, anche per Platone l'epistolografo dalla spiccata propensione alla filosofia sente la necessità degli scritti esegetici della scuola neoplatonica. Allo scambio di un esemplare del *Timeo* sono dedicate alcune lettere significative, e in una di esse è palese che la lettura avviene con l'aiuto di Proclo; nella Ep. 124, volta a procacciarsi un *Fedone*, Oinaiotes faceva già riferimento alla esegesi di Proclo a Platone: a Leone di Cipro, Oinaiotes manifestava il suo desiderio del dialogo *Sull'anima* di Platone, ma anche di un Proclo introduttivo. Oinaiotes appare dunque lettore avvertito dei dialoghi del corpus platonico più diffusi nella Bisanzio paleologa e delle esegesi correlate.

[89] Su Manuele Neocesarite cf. *PLP* 20094.

[90] I dati materiali sembrano convergere con la testimonianza dell'epistolario, che ha dunque una corrispondenza precisa nella circolazione di Platone.

[91] Sull'Esc. X.I.13 cf. già I. Pérez Martín, *El Escurialensis X.I.13: una fuente de los extractos elaborados por Nicéforo Gregoras en el Palat. Heidelberg. Gr. 129*, «Byzantinische Zeitschrift» 86-87 (1993-94), pp. 20-30, con tavv. 1-4. Per le mani finali del codice, riferibili alla cerchia di Niceforo Gregora, cf. anche Bianconi, *La 'biblioteca' di Niceforo Gregora*, pp. 225-233, tavv. 9 e 10.

Davide Baldi

Etymologicum Symeonis: tradizione manoscritta ed edizione critica

Considerazioni preliminari

«ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ
τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις»
Epict. *Diss.* I.17,12

L'*Etymologicum Symeonis*[1] venne compilato nella prima metà del sec. XII, dal μέγας γραμματικός Simeone il cui nome si legge nella titolazione dei due testimoni manoscritti[2]: Ἐτυμολογικὸν Συμεὼν τοῦ μεγάλου γραμματικοῦ.

Questo testo è giunto a noi in due redazioni: *Etymologicum Symeonis* sopra menzionato e la *Magna Grammatica* il cui nome è tratto dal titolo dei due testimoni: ms. Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. gr. Q. 20, f. 7r (nota marg.) Ἀρχὴ σὺν Θεῷ τῆς μεγάλης γραμματικῆς e ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 303 f. 1r: ΙΣ|ΧΣ
Ἐτυμολογικὸν τοῦ ΝΙ|ΚΑ μεγάλου γραμματικοῦ |
Ἀρχὴ σὺν Θεῷ τῆς μεγάλης γραμματικῆς.

Si fornisce una breve descrizione dei due testimoni dell'*Et. Sym.* e dei due della *Magna Grammatica*:

[1] La sua esistenza è nota da R. Reitzenstein, *Geschichte der griechischen Etymologica*, Leipzig 1897 (rist. anast. Amsterdam 1964), pp. 254-286. Per una panoramica complessiva della lessicografia: R. Reitzenstein, *Etymologica*, in *RE*, VI.1, coll. 807-817; J. Tolkiehn, *Lexicographie*, in *RE*, XII.2, Stuttgart 1925, coll. 2432-2482; K. Alpers, *Lexicography*. I, in *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, III, Leiden-Boston 2008, coll. 203-208; L. Cohn, *Griechische Lexicographie*, in K. Brugmann – A. Thumb, *Griechische Grammatik. Lautlehre, Stammbildungs- und Flexionlehre, Syntax*, München 1913 (Handbuch der klassischen Altertumwissenschaft, II.1), pp. 681-730; C. Serrano Aybar, *Historia de la lexicografia griega antigua y medieval*, in *Introduccion a la lexicografia griega*, por F.R. Adrados [*et al.*], Madrid 1977 (Manuales y aneyos de "Emerita", 33), pp. 61-106; R. Tosi, *La lessicografia greca: meccanismi e legami con l'esegesi dei classici*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Atti del Terzo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di C. Moreschini, Napoli 1995 (Collectanea, 9), pp. 383-388: 383-385; un'ampia panoramica dall'antichità ai giorni nostri in L. Zgusta, *Lexicography of Ancient Greek*, in *Worterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexicographie*, hrsg. von F.J. Hausmann [*et al.*], II, Berlin-New York 1990 (Handbucher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 5), pp. 1694-1704; D.J. Georgacas, *The Lexicography of Byzantine and Modern Greek*, *ibid.*, pp. 1705-1713; sugli sviluppi moderni J. Lopez Facal, *Historia de la lexicografia griega moderna*, in *Introduccion a la lexicografia*, pp. 107-142.

[2] Si tratta dei mss. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Phil. gr. 131, f. 1r e Parma, Biblioteca Palatina, gr. 2139, f. 1r.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Phil. gr. 131 (F)[3]:
sec. XIII *p.m.*; ff. II, 172; cart. (carta orientale), mm 245/250 × 160/165; ff. 1r-171r *Et. Sym.* ἀασάμην - ὡρολογεῖον.

Parma, Biblioteca Palatina, gr. 2139 (E)[4]:
sec. XIII-XIV; ff. 104; cart. (carta orientale), mm 170 × 125; ff. 1r-104v *Et. Sym.* ἀασάμην - ὠκυάλου.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 303 (C)[5]:
sec. XIII *ex.* (a. 1290, f. IIv); ff. I, 212; cart. (carta orientale) eccetto ff. 120-127 membr. coevi[6]; mm 250 × 170; ff. 1r-209r *Magna Gramm.* πόθεν ἄλφα - ὤψ (ff. 84r-85r, 86r, 90v, 138r, 209r-211r lettere di Massimo Planude, Michele Psello *et alii*).

Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. gr. Q. 20 (ff. 7r-209) (V)[7]:
sec. XIII *p.m.*; ms. composito: I ff. 1-232, II ff. 233-252, III ff. 253-328; cart. (carta orientale); mm. 232 × 160/165; I unità ff. 7r-209r *Magna Gramm.* πόθεν ἄλφα - ὦρτο.

1. Fonti

Fonte principale dell'*Et. Sym.* è l'*Etymologicum Genuinum* (terminato nella seconda metà del sec. IX)[8], il quale ci è pervenuto solo in due codici (sec. X *ex.*):

[3] H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, I, *Codices historici, Codices philosophici et philologici*, Wien 1961 (Museion, N.F., 4.1), pp. 240-241; Reitzenstein, *Geschichte*, p. 259; *Das Etymologicum Symeonis (α - ἀίω)*, hrsg. von H. Sell, Meisenheim am Glan 1968 (Beiträge zur klassische Philologie, 25), p. xvi; *Etymologicum magnum genuinum, Symeonis etymologicum una cum Magna grammatica, Etymologicum magnum auctum*, synoptice ediderunt F. Lasserre – N. Livadaras, I, *α-ἀσμωγέπως*, Roma 1976, p. xv.

[4] *I manoscritti greci della Biblioteca Palatina di Parma*, a cura di P. Eleuteri, Milano 1993 (Documenti sull'arte del libro, 17), pp. 70-71, tav. XXIV; Reitzenstein, *Geschichte*, p. 259; Sell, *Das Etymologicum*, pp. xvi-xvii; Lasserre – Livadaras, *Etymologicum*, I, p. xv.

[5] F. Del Furia, *Supplementum alterum ad Catalogum Codicum Graecorum Latinorum Italicorum qui a saeculo XVIII exeunte usque ad annum MDCCCXLVI [...] in Bibliothecam Mediceam Laurentianam translati sunt [...]*, Florentiae 1846-1858 [manoscritto], IV, ff. 130r-135v; A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Century in the Libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London 1972, I, pp. 67-70; II, Pll. 49-51; Reitzenstein, *Geschichte*, pp. 259-261; Sell, *Das Etymologicum*, pp. xvii-xviii; Lasserre – Livadaras, *Etymologicum*, I, pp. xv-xvi.

[6] Un esempio di manufatto misto allestito con fascicoli cartacei e uno (a metà circa del codice) membranaceo come accade in numerosi altri casi soprattutto nei secoli XIII-XIV; talora vengono usati anche fogli palinsesti.

[7] Questo testimone ha la sigla V già nell'ediz. dell'*Et. Magnum* curata da Gaisford (p. 4) assunse poi la sigla D nello studio di Reitzenstein, *Geschichte*, p. 261 e venne seguito nei lavori successivi come nell'edizione di Sell, *Das Etymologicum*, p. xviii e altrove. Sul ms. vedi *Codices manuscripti*, VI, *Codices Vossiani Graeci et miscellanei*, descripsit K.A. De Meyier, Lugduni Batavorum 1955, pp. 118-124: 118-120. Una copia di questo codice, realizzata nel sec. XVII, si conserva nel Voss. gr. F.16, vedi *ibid.*, p. 19; Reitzenstein, *Geschichte*, pp. 261-262; Sell, *Das Etymologicum*, pp. xviii-xix; Lasserre – Livadaras, *Etymologicum*, I, p. xvi.

[8] Non si possiede ancora un'edizione critica completa ma solo edizioni parziali: E. Miller, *Notice sur l'Etymologicum Magnum de Florence portant le numéro 304 S. Marci*, in Id., *Mélanges de Littérature Grecque*, Paris 1868, pp. 1-318: 11-318; A. Colonna, *Etymologicum Genuinum. Littera Λ*, Roma 1967 (Quaderni Athena, 4); K. Alpers, *Bericht über Stand und Methode der Ausgabe des Etymologicum Genui-*

A = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1818[9]:
membr., ff. 284, mutilo all'inizio e alla fine (con alcune lacune sparse, causate da danni meccanici); lemmi ἀλευρόττησις - φωριαμός. Su f. 133v lin. 6 (dove termina *epsilon*) si legge ἕτερα ἐκ τῶν παραλελειμμένων τοῦ δ στοιχεὶου καὶ τοῦ ε e seguono alcuni glosse di *delta*[10] che sono assenti nella sezione dedicata a tale lettera (ff. 93v-117r lin. 12), poi inizia l'appendice di *epsilon* (ff. 134r lin. 19-161r, 185r-v [f. erroneamente rilegato]) che integra non solo i numerosi lemmi assenti nella sezione principale (ff. 117r lin. 13-133v lin. 5) ma ne ripropone anche vari con un *interpretamentum* molto più esteso, talora infatti nella prima sezione si incontrano glosse con la sola *explicatio* sinonimica[11].

B = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 304[12]:
membr., ff. 1r-262r lin. 16, mutilo del primo foglio; lemmi ἀγανοῖς - ᾤχωκε. Su f. 262r lin. 18 si legge Ἐτυμολογίαι διάφοροι ἀπὸ διαφόρων ἐτυμολογικῶν ἐκλεγεῖσαι e seguono lemmi ἄφρων - ὁρῶ, termina *ex abrupto* a f. 273v e costituisce l'unico testimone dell'*Et. Parvum*[13].

L'archetipo (α) del *Genuinum* si è verosimilmente scisso in due rami (β e γ) dei quali A e B rappresentano due redazioni, entrambe abbreviate e mutile della parte iniziale; l'*Et. Symeonis* si collega alla fonte di B poiché come B, anche l'*Et. Sym.*, presenta:

– omissione della fonte[14] al termine della glossa

num (mit einer Ausgabe des Buchstaben Λ), København 1969 (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Historik-filosofiske Meddelelser, 44.3), pp. 28-53; Lasserre – Livadaras, *Etymologicum*, I, *α-ἀσμωγέπως*, Roma 1976; II, *ἀνά-βώτορες*, Athina 1992; D. Curiazi, *Etym. Gen. μ 1-50*, «Museum criticum» 15-17 (1980-1982), pp. 239-243; M.P. Funaioli, *Etym. Gen. μ 51-110, ibid.*, pp. 245-249; E. Cavallini, *Etym. Gen. μ 111-130, ibid.*, pp. 251-253; M. Paterlini, *Etym. Gen. μ 131-220, ibid.*, pp. 255-262; R. Tosi, *Etym. Gen. μ 221-240, ibid.*, pp. 263-268; V. Casadio, *Etym. Gen. μ 241-310, ibid.*, pp. 269-275; M. Fantuzzi, *Etym. Gen. μ 311-330, ibid.*, pp. 277-280; M.P. Funaioli, *Etym. Gen. μ 331-362, ibid.*, pp. 281-282; D. Curiazi, *Etym. Gen. ν, ibid.*, pp. 283-292; Id., *Etym. Gen. ξ, ibid.*, pp. 293-294; M.P. Funaioli, *Etym. Gen. ω, ibid.*, pp. 295-302; Id., *Etym. Gen. ζ*, «Museum criticum» 18 (1983), pp. 305-312; V. Casadio, *Etym. Gen. γ*, «Museum criticum» 21-22 (1986-1987), pp. 401-424.

[9] Esso presenta una recensione diversa da quella di B e conserva un testo più completo e ricco; sul ms. vedi *Codices Vaticani Graeci. Codices 1745-1962*, rec. P. Canart, In Bibliotheca Vaticana 1970, pp. 205-208.

[10] Esse sono: δυσσόος, δυσωπεῖσθαι, δῶμα, δώομεν, δωριάζειν, Δωρίππη, δῶρον, δωροφάγους, δώτη.

[11] Per questo motivo nei lemmi finali di *delta* e per tutti quelli di *epsilon* A si scinde in A^{I} (sezione principale della lettera) e A^{II} (appendice).

[12] Sul ms. vedi Miller, *Notice sur l'Etymologicum*, pp. 6-9; Reitzenstein, *Geschichte*, pp. 3-6; K. Alpers, *Marginalien zur Überlieferung der griechischen Etymologika*, in *Paleografia e codicologia greca. Atti del II colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983)*, a cura di D. Harlfinger e G. Prato, con la collab. di M. D'Agostino e A. Doda, Alessandria 1991, pp. 523-541: 523-532.

[13] R. Pintaudi, *Etymologicum Parvum quod vocatur*, Milano 1973, pp. xiii-xvii.

[14] Tra le fonti, come si evince da una lettura della redazione A, è molto diffuso il λεξικὸν ῥητορικόν o semplicemente ῥητορικόν; sull'identificazione di questo con il *Lexicon* di Photius vedi *Photii Patriarchae Lexicon*, edidit Ch. Theodoridis, I (Α-Δ), Berlin-New York 1982, pp. xxxv-lx ma anche K. Alpers, *Das Lexicon des Photius und das Lexicon rhetoricum des Etymologicum Genuinum*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 38 (1988), pp. 171-191.

– abbreviazione delle citazioni
– A divergente da B, *Et. Sym.* segue B;

l'ultima caratteristica si può facilmente desumere da questo esempio:

Et. Sym.	*Et. Gen.* AB s.v.
δόσκον· ἔδων δεύτερος ἀόριστος, παρ'Αἰολεῦσιν [Hom. *Il.* IX, 331]· Ἀγαμέμνονι δόσκον...	δόσκον· ἐδίδων (ἐδίδου A) δεύτερος ἀόριστος (δευτέρου ἀορίστου A), παρ'Αἰολεῦσιν (Αἰσχύλῳ A)· Ἀγαμέμνονι δόσκον (δίσκον A)

Altra fonte importante è l'*Et. Gudianum* (del sec. XI *ex.*) come attesta lo stesso Simeone che, a principio della sua Συναγωγὴ πρὸς διαφόρους σημαινομένων σημασίας (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 1362, f. 73r

> Τὸν περὶ ἐτυμολογίας λόγον ἐν τοῖς φθάσασιν ἀπαρτίσας νῦν περὶ διαφόρους σημασίας ὀνομάτων καὶ ἄλλων τινῶν λόγου μερῶν ἐν ὀλίγῳ δηλώσω ἄγαν φιλοτέχνον θεωρίαν καὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὠφέλιμον, ἣν οἱ μὲν πλείους ἐν ταῖς ἐτυμολογίαις ἐνέμιξαν· ἐμοὶ δὲ καλὸν ἔδοξε καὶ ταύτης ἀναγραφὴν ἰδίᾳ ποιήσασθαι πρὸς τὸ εὔληπτον καὶ σαφὲς τῶν φιλομαθοῦντων

dice di aver raccolto separatamente le *differentiae verborum* che altri (cioè l'*Et. Gud.* poiché l'*Et. Gen.*, che come detto è la fonte principale, solo raramente ha glosse sinonimiche) hanno invece mescolate con le etimologie[15].

L'*Et. Gud.* venne allestito in Italia meridionale (area salentina) utilizzando Epimerismi omerici, *scholia-epimerismoi*, *Epimerismi in Psalmos* e *De orthographia* di Giorgio Cherobosco, *Et. Gen.* e altri testi lessicografici.

La tradizione manoscritta dell'*Et. Gud.* è alquanto complessa; si è conservato l'archetipo il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Gr. 70[16], cod. otrantino, sec. XII, mutilo e in condizioni non buone[17]; i testimoni successivi sono suddivisibili in quattro classi delle quali i migliori rappresentanti sono:

I. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Phil. gr. 23
II. Paris, Bibliothèque nationale de France, Suppl. gr. 172 [unico esponente]

[15] Reitzenstein, *Geschichte*, p. 256; A. Cellerini, *Introduzione all'*Etymologicum Gudianum, Roma 1988 (Bollettino dei classici. Suppl., 6), p. 64.

[16] Su questo cod. si fonda l'edizione parziale: *Etymologicum Gudianum quod vocatur, α-ξειαί*, I-II, rec. E.L. De Stefani, Leipzig 1909-1920.

[17] Sul ms. e sulla tradizione testuale si veda almeno: E. Sciarra, *Note sul codice Vat. Barb. gr. 70 e sulla tradizione manoscritta dell'*Etymologicum Gudianum, in *Selecta colligere, II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, a cura di R.M. Piccione – M. Perkams, Alessandria 2005 (Hellenica, 18), pp. 355-402; Cellerini, *Introduzione*.

III. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 244
IV. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Gud. gr. 29-30[18].

Oltre alla testimonianza di Simeone, sopra riferita, la diretta parentela tra *Et. Gud.* e *Et. Sym.*, come hanno già mostrato Sell e Cellerini[19], è ulteriormente confermata da una semplice analisi di alcuni lemmi che, per es. assenti nell'*Et. Gen.*, sono ripresi fedelmente dal *Gud.* come:

Et. Sym.
ἐγκάρσιος· πλάγιος· παρὰ τὸ κείρω ὃ σημαίνει τὸ κόπτω, ὁ μέλλων αἰολικῶς κέρσω, κέρσιος καὶ ἐγκάρσιος

Et. Gud. p. 394, 10 (De Stefani)
ἐγκάρσιον· πλάγιον ... παρὰ τὸ κείρω ῥῆμα, ὃ σημαίνει τὸ κόπτω, ὁ μέλλων κέρσω αἰολικῶς, ἐξ αὐτοῦ κέρσιος καὶ ἐγκάρσιος κατὰ τροπὴν τοῦ ε εἰς α

Et. Sym.
ἐγχρίπτουσα· προσεγγίζουσα· οἱονεὶ τοῦ χρωτὸς ἀπτομένη· παρὰ τὸ χρώς καὶ τὸ ἅπτω, ὃ σημαίνει προσεγγίζω· ἢ παρὰ τὸ ἐν χρῷ, ὅ ἔστιν εἰς χρῶτα, πάνυ ἐγγύς· ἐγχρῶ οὖν ἐγχραύω ἐγχραύπτω καὶ ἐγχρίπτω

Et. Gud. p. 398,5 (De Stefani)
ἐγχρίπτουσα· προστρίβουσα, προσπελάζουσα, προσεγγίζουσα, οἱονεὶ τοῦ χρωτὸς προσαπτομένη· παρὰ τὸ χρώς καὶ τὸ ἅπτω, ὃ σημαίνει ἐφάπτεσθαι. ἢ παρὰ τὸ ἐν χρῷ, ὅ ἔστιν εἰς χρῶτα, πάνυ ἐγγύς ὥστε καὶ ἐφάπτεσθαι· ἐγχρῶ οὖν ἐγχραύω ἐγχρα<ύ>πτω καὶ ἐγχρίπτω ἐκβολῇ τοῦ α καὶ τροπῇ τοῦ υ εἰς ι

Nella compilazione dell'*Et. Sym.* sono stati inoltre utilizzati altri testi lessicali, scoliastici e grammaticali[20]:

– Stephanus Byzantinus, *Ethnica*[21]
– Orion Thebanus, *Etymologicum*[22]

[18] Su di esso è fondata l'edizione: *Etymologicum graecae linguae Gudianum*, ed. F.G. Sturz, Leipzig 1818 (rist. anast. Hildesheim-New York 1973); essa è attualmente l'unica che comprende l'intero lessico; in gen. sul ms. D. Arnesano, *La minuscola "barocca". Scritture e libri in Terra d'Otranto nei secoli XIII e XIV*, Galatina (Le) 2008, p. 121 nr. 175 con bibliografia aggiornata.

[19] *Das Etymologicum Symeonis (α - ἀίω)*, hrsg. von H. Sell, Meisenheim am Glan 1968 (Beiträge zur klassische Philologie, 25), pp. xxiii-xxiv; Cellerini, *Introduzione*, pp. 64-65.

[20] Su fonti dirette e indirette vedi anche: Reitzenstein, *Geschichte*, pp. 255-258; Sell, *Das Etymologicum*, pp. xxv-xxxv; e Rec. di K. Alpers, «Gnomon» 42 (1970), pp. 120-125: 122; G. Berger, *Etymologicum Genuinum et Etymologicum Symeonis (β)*, Meisenheim am Glan 1972 (Beiträge zur klassische Philologie, 45), pp. xiv-xv e Rec. di F. Bossi, «Maia» 27 (1975), pp. 155-157: 155; Alpers, *Bericht*, pp. 21-24 e Rec. di K. Nickau, «Gnomon» 46 (1974), pp. 463-470: 465-466.

[21] *Stephani Byzantii Ethnica*. I, *Α - Γ*, rec. [...] M. Billerbeck, Berolini 2006 (Corpus fontium historiae byzantinae, 43.1); *Δ - Ι*, rec. [...] M. Billerbeck et Ch. Zubler, Berolini et Novi Eboraci 2011 (Corpus fontium historiae byzantinae, 43.2); per le lettere successive *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, a cura di A. Meineke, Berlin 1849 (rist. anast. Graz 1958, Chicago 1992).

[22] F.G. Sturz, *Orionis Thebani Etymologicon [...]*, Lipsiae 1820, tale edizione è fondata sul solo ms.

– Epimerismi omerici[23]
– *Scholia vetera in Hesiodum*[24];
– Choeroboscus, *Epimerismi in Psalmos*[25], *Scholia in Theodosii canones*[26]

fonti indirette si possono invece individuare in:

– Herodianus, *Orthographia*[27], *De affectionibus*[28], *Schematismi homerici*[29]
– Methodius
– Philoxenus[30]
– Orus[31].

In particolare da un esame, ancora parziale, delle varie lettere si evince che:

– le glosse etimologiche derivano prevalentemente dal *Gen.* e dal *Gud.*
– i toponimi e i lemmi etnici dagli *Ethnica* di Stefano di Bisanzio
– i lemmi sintattici da qualche lessico sintattico molto simile al Περὶ συντάξεως (Bekker I.3)[32]

Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 2653 (che presenta la recensione più ampia); esistono altri testimoni che conservano *excerpta*: Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 2630 (ed. parz. *ibid.* append., pp. 185-192); Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, 2773 (Sturz, *Etymologicum [...] Gudianum*, pp. 611-617); Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 203 (A. Garzya, *Per la tradizione manoscritta degli* excerpta *di Orione*, «Le Parole e le Idee» 9 [1967], pp. 216-221); una famiglia di quattro elementi di cui il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 1456 risulta essere il codice più antico e autorevole (A.M. Micciarelli Collesi, *Per la tradizione manoscritta degli* Excerpta *di Orione*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s. 24 (1970), pp. 107-113; ed. completa: Ead., *Nuovi «Excerpta» dall'«Etimologico» di Orione*, «Byzantion» 40 (1970), pp. 517-542; ed. parz. Sturz, *Orionis*, append., pp. 173-184).

[23] *Epimerismi homerici*, in *Anecdota graeca e codd. mss. Bibliothecarum Oxoniensium*, ed. J.A. Cramer, I, Oxford 1835, pp. 1-451 (rist. anast. Amsterdam 1961); *Epimerismi homerici*, in *Anecdota graeca e codd. mss. Bibliothecae Regiae Parisiensis*, ed. J.A.Cramer, III-IV, Oxford 1839-1841; si veda anche *Epimerismi homerici*, I, *Epimerismos continens qui ad Iliadis librum A pertinent*, ed. A.R. Dyck, Berlin-New York 1983 (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 5.1), p. 39.

[24] *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*, a cura di A. Pertusi, Milano 1955 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, n.s., 53); *Scholia vetera in Hesiodi theogoniam*, a cura di L. Di Gregorio, Milano 1975 (Scienze filologiche e letteratura, 6); si ricordi comunque che poteva trattarsi sia del testo esiodeo con annessi gli *scholia* sia del solo testo degli *scholia*.

[25] *Georgi Cherobosci Epimerismi in Psalmos e codice manuscripto bibl. Reg. Paris*, a cura di Th. Gaisford, Oxonii 1842.

[26] *Theodosii alexandrini Canones Georgii Choerobosci scholia, Sophronii patriarchae alexandrini excerpta*, ed. A. Hilgard, Lipsiae 1889-1894, (Grammatici graeci, IV), I e II, pp. 1-371.

[27] Ἐκ τῶν Ἡρωδιανοῦ Περὶ ὀρθογραφίας, in *Herodiani technici reliquiae*, collegit [...] A. Lentz, II.1, Lipsiae 1868 (Grammatici graeci, III.2), pp. 407-611.

[28] Ἐκ τῶν Ἡρωδιανοῦ Περὶ παθῶν, *ibid.*, pp. 166-388.

[29] P. Egenolff, *Zu Herodianos technikos*, «Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. I. Jahrbücher für classische Philologie» 149 (1894), pp. 338-345.

[30] *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, a cura di Ch. Theodoridis, Berlin-New York 1976 (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 2).

[31] K. Alpers, *Das attizistische Lexicon des Oros. Untersuchung und kritische Ausgabe der Fragmente*, Berlin-New York 1981 (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 4), pp. 149-260.

[32] I. Bekker, *Anecdota graeca*, I. *Lexica Segueriana*, Berolini 1814, pp. 117-180 Περὶ συντάξεως. Ποία τῶν ῥημάτων γενικῇ καὶ δοτικῇ καὶ αἰτιατικῇ συντάσσονται.

– i lemmi retorici da qualche lessico retorico (sicuramente diverso dalle Λέξεις ῥητορικαί [Bekker I.5][33]).

per conseguire un risultato sicuro e oggettivo è comunque necessario aver esaminato l'intero testo del nostro etimologico, pertanto quelli sopra esposti sono dati estremamente parziali.

La *Magna Grammatica* è invece una recensione dell'*Et. Sym.* ampliata mediante l'*Et. Magnum*; essa è databile alla metà del sec. XIII. I compilatori del *Magnum*, che avevano a disposizione un variegato materiale lessicale e scoliastico, hanno preferito procedere con maggior libertà di azione e in esso non si riscontrano fonti predominanti su altre e sicuramente il *Genuinum* è meno utilizzato (al contrario di quanto si verifica nell'*Et. Sym.*) mentre leggermente più marcata è la presenza del *Gudianum*[34].

L'*Et. Magnum*[35] venne allestito verso la metà del sec. XII, la sua tradizione testuale, costituita da numerosi manoscritti, è bipartita e gli esponenti più ragguardevoli sono:

– Oxford, Bodleian Library, Auct. X 1.1 (D'Orville 2), membr., sec. XV

– Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 530[36], ff. 4r-372r, cart., sec. XIII *ex.*;

unitamente ad essi devono essere considerate le aggiunte contenute nel ms. Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. gr. Q. 20 che è testimone anche della *Magna Grammatica*.

Negli anni '70 (1972) Günther Berger, editore della lettera *beta* dell'*Et. Sym.*, ha dimostrato che questo lessico è più antico dell'*Et. Magnum* e che quest'ultimo dipende dal primo[37]; tutto ciò rende ancor più importante un'edizione del testo affinché si possa procedere più agevolmente nella comparazione filologica e nello studio complessivo.

Le prime due lettere, *alpha* e *beta*[38], sono state edite negli anni '60-'70 del Novecento, si è quindi stabilito di procedere con la lettera *gamma* e abbiamo potuto prendere in esame sinora tre lettere (*gamma-epsilon*)[39].

[33] *Ibid.*, pp. 195-318.

[34] Cf. Cellerini, *Introduzione*, p. 68.

[35] Un'edizione completa in: *Etymologicum Magnum [...]*, rec. et [...] instr. Th. Gaisford, Oxford 1848 (rist. anast. Amsterdam 1962, 1967 e 1994); in gen. vedi anche: Reitzenstein, *Geschichte*, pp. 212-253; Lasserre – Livadaras, *Etymologicum magnum genuinum*, I, pp. xvii-xxiii; Cellerini, *Introduzione*, pp. 66-67.

[36] Sul ms. vedi: *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices graeci manuscripti*, ed. E. Mioni, II. *Thesaurus antiquus. Codices 300-625*, Roma 1985 (Indici e cataloghi, n.s., 6), pp. 417-418.

[37] Cf. Berger, *Etymologicum*, pp. xvii-xxv.

[38] Sell, *Das Etymologicum*; Berger, *Etymologicum*; Lasserre – Livadaras, *Etymologicum*.

[39] *Etymologicum Symeonis* Γ-E, recensuit et prolegomena adiecit D. Baldi, Turnhout 2012 (Corpus Christianorum, series graeca 79) [c.s.].

2. Note paleografico-codicologiche

I codici mostrano dal punto di vista paleografico, come è consueto nei manoscritti di testi tecnico-scientifici, alcune caratteristiche degne di nota come i segni abbreviativi[40] usati per:

– preposizioni e preverbi (παρά, περί, κατα-)
– espressioni tecniche (παρακείμενος, σημαίνει, δοτική)
– nomi di grammatici e autori antichi (Ἡρωδιανός, Καλλίμαχος).

Le abbreviazioni avvengono sia per contrazione (omissione cioè della parte mediana della parola) sia per sospensione (omissione della parte finale); quest'ultima tipologia, già ben attestata nei papiri documentari e di contenuto tecnico-scientifico, tornò in auge nei manoscritti in minuscola corsiva.

Il modo di sospendere il termine è affidato al singolo copista che dunque, pur rimanendo all'interno del 'canone', poteva anche dare libero corso alla sua creatività, quindi sebbene si tratti di elementi codificati in essi permane sempre un fattore individuale; varie infatti sono le tipologie di sospensione riscontrabili: ultima lettera sovrapposta alla penultima, trattino obliquo e inclusione.

I codici di testi tecnico-scientifici (contesto proficuo per la proliferazione delle abbreviazioni), categoria alla quale appartengono i manoscritti di contenuto lessicale e/o grammaticale, presentano nel secolo XIII e nei successivi una scrittura di eruditi, di persone cioè che, profondamente interessate agli studi e alle ricerche, si applicano anche a copiare testi grammaticali, scoliastici etc. giungendo talora a redigere in realtà una nuova versione di un determinato testo. Essi infatti non si comportavano da meri copisti 'incolti' ma intervenivano nel testo effettuando mutamenti di varia entità basandosi sulla propria conoscenza della lingua e sulle letture effettuate o sui manoscritti che la sorte poneva a loro disposizione.

Aumentando inoltre la divaricazione tra *Volkssprache* e *Hochsprache*[41], i lessici divenivano uno strumento utile, direi quasi indispensabile, per chiunque desiderasse comprendere pienamente i testi classici e tardoantichi.

Si ricordi che il libro, secondo una concezione già tardoantica, è depositario di un testo che è *auctoritas* e che proprio per questo richiede un atteggiamento di riverenza, ma il libro è anche strettamente connesso alla ὠφέλεια cioè all'utilità che dalla lettura ne deriva[42].

[40] Vedi anche quanto dice Reitzenstein, *Geschichte*, pp. 9-10.

[41] Un'ampia panoramica sull'evoluzione linguistica in A. Rollo, *'Greco medievale' e 'greco bizantino'*, «Αἰών», 30 (2008), pp. 429-473: 431-452 con cospicua e aggiornata bibliografia.

[42] Cf. Io. Chrys. *In Johan. Om. XXXII* Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ ὠφελείας καὶ κέρδους τὴν κτῆσιν αὐτῶν πεποίηνται, ἀλλὰ πλούτου καὶ φιλοτιμίας ἐπίδειξιν ποιούμενοι, περὶ ταῦτα ἐσπουδάκασιν· τοσαύτη τῆς κενοδοξίας ἡ ὑπερβολή (*PG* 59, 187, 6-9).

I fruitori di questi manufatti appartenevano quindi ad uno *status* sociale variegato, poteva trattarsi di religiosi come di laici, senza distinzione alcuna come del resto testimonia la storia del Laur. S. Marco 303 che venne donato nel 1290 ad un tale Teodoros Lithopyrgites, promesso sposo ad una tale Eudocia, da parte del futuro suocero che ha collaborato alla realizzazione del codice e ne è stato pure il primo possessore[43]; come si evince dalle note su f. IIv: linn. 3-5 μηνὶ ὀκτοβρίῳ πρώτη ἔτους ϛψϱθ ἰνδ. δ ἡμέρᾳ κυριακῇ ἠρραβωνίσθη ἡ θυγάτηρ μου Εὐδοκία τὸν λιθοπυργίτην κύριον Θεόδωρον, proprietà ribadita a lin. 1 Βιβλίον Θεοδώρου τοῦ λιθουπυργίτου. Nella seconda metà del sec. XIV fu in possesso di un διδάσκαλος Asanes come si legge su f. IIv linn. 1-2 ἐπράθη ἐν τῇ Εὐρίπῳ διὰ διδασκάλου κυροῦ Ἀσά[νη] Ἰωάννου τοῦ Φιλοπάκου [?], che morì nel 1386 come è scritto su f. 212v linn. 4-6 ἐκοιμήθη ὁ διδάσκαλος ἡμῶν κύριος Ἀσάνις ἐν τῇ Εὐρίπῳ μηνὶ ἰουνίῳ εἰς τὰς κ ἰνδ. ἐννάτης ἔτους ϛωϱδ ὃν κύριος ὁ θεὸς κατατάξει τὸ πνεῦμα αὐτοῦ μετὰ τῶν δικαίων; nel secolo successivo giunse a Firenze tra le mani dell'aretino Carlo Marsuppini[44] (nota su f. 212r) amico di Niccolò Niccoli.

Gli elementi sopra menzionati devono essere valutati non solo nella comprensione globale di questi testi, ma anche allorquando l'editore si trovi di fronte a *interpretamenta* che divergono l'uno dall'altro.

3. Struttura

Risulta inoltre utile esaminare in dettaglio i lemmi e le glosse sotto vari aspetti:

– tipologia, forma e disposizione dei lemmi
– struttura e composizione delle glosse.

Notiamo così che i lemmi:

– se sostantivi o aggettivi (sia al grado positivo che comparativo o superlativo), sono riportati al nom. sing. o plur. (in alcune occasioni all'acc. sing. e pl. o anche al dativo)[45] e così si trovano: εὐνούστατον, ἤνοπι (dat. di ἤνοψ)[46]

– se forme verbali, sono espressi alla I o III persona sing. o pl. del modo in-

[43] Vedi anche Turyn, *Dated Greek Manuscripts*, p. 67; G. Cavallo, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 31/2 (1981), pp. 395-423: 413.

[44] Sul personaggio (1398-1453) vedi P. Viti, *Marsuppini, Carlo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 71, Roma 2008, pp. 14-20 con estesa ed aggiornata bibliografia.

[45] Sono eccezioni che verosimilmente derivano dal contesto da cui son tratti i termini; non vi è infatti un desiderio di normalizzare poiché, trattandosi di lemmi poco attestati, il compilatore ha preferito conservare la forma presente nel testo dell'autore.

[46] Il lemma è in caso dativo perché è tratto da Hom. *Il.* XVI, 408 ἐκ ποντοῖο θύραζε λίνῳ καὶ ἤνοπι χάλκῳ.

dicativo al tempo presente (εἰμί, εἴρω), futuro (ἐσσεῖται), aoristo (ἔδδεισεν, εἶπον) e perfetto (εἴληφα), o all'inf. (εἶναι, ἐκπέρσαι) e pure al participio maschile o neutro attivo o medio-passivo (ἐμβιβάξαντες, εἰσάμενος, ἑστώς).

Sono presenti infine anche le parti invariabili del discorso (congiunzioni, avverbi, preposizioni, pronomi, numerali *et similia*) come ad es.: εὖ, ἐκεῖθεν, ἐπιτροχάδην, ἔγωγε, ἑκατόν, o anche espressioni del tipo: ἐν ὅσῳ, ἐν προδοκῇσι, ἐξ ἐδέων, ἐπὶ Παλλαδίῳ.

Tra le tante glosse nominali si incontrano alcune pertinenti

– fatti storici: δεκελεικὸς πόλεμος· ὁ πελοποννεσιακὸς ἀπὸ μέρους τὸ τελευταῖον· τὸν αὐτὸν δὲ καὶ Ἀρχιδάμειον. Δεκελείκον μὲν καθὸ δεκέλεια Ἀθηναίοις ἐπετειχίσθη Ἀρχιδάμιον δέ, ὅτι Ἀρχίδαμος αὐτοῦ ἡγεῖτο. γράφεται δὲ διὰ διφθόγγου· ἀπὸ γὰρ τοῦ δεκέλεια δεκελειακὸς καὶ δεκελεικός
– biologia: ἔαρ· ἐπὶ τοῦ αἵματος διὰ τὸ ἐν τῷ ἔαρι πλεονάζειν τὸ αἷμα· ἐπὶ δὲ τοῦ καιροῦ, παρὰ τὸ ἕω τὸ πέμπω, τότε γὰρ ἐκπέμπονται οἱ καρποί
– mitologia: Δημῆτηρ· παρὰ τὸ γῆ καὶ τὸ μήτηρ γέγονε γημήτηρ, καὶ τροπῇ τοῦ γ εἰς δ, Δημήτηρ· ἢ παρὰ τὸ διελεῖν τὴν γῆν καὶ τέμνειν ἐν τῇ ἀροτριάσει· ἢ παρὰ τὸ δαίω τὸ καίω· Λαμπαδοῦχος γὰρ ἡ θεός, σημαίνει δὲ τὸν καρπὸν καὶ τὸν σῖτον καὶ τὴν γεωργικὴν ἐπιστήμην
– numismatica: δαρεικός· νόμισμά τι ἦν χρυσοῦν ὅπερ δαρεῖος πρῶτος ἐπενόησεν. ἀπὸ γὰρ τοῦ Δαρεῖος δαρειακός, καὶ κατὰ συγκοπὴν δαρεικός
– zoologia: δάκος· τὸ θηρίον· Πίνδαρος [*Pyth.* II. 52-53]· ἐμὲ δὲ χρὴ φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακηγορίαν· παρὰ τὸ δάκνω. Σημαίνει καὶ τὸ δῆγμα [Nicand. *Ther.* 282][47]· σῆμα δὲ τοὶ δάκεος αἱμορρόου
– botanica: ἔγχουσα· βοτάνης εἶδος· ἢ καὶ διὰ τοῦ α λέγεται ἄγχουσα· Ἀττικοὶ δὲ διὰ τοῦ ε καὶ ἐγχουσίζεται ἐπὶ τῶν γυναικῶν τὸ τῇ ἐγχούσῃ χρίεσθαι τὸ πρόσωπον· εἴρηται παρὰ τὸ ἐγχεῖν τὸ ἐν τῇ ῥίζῃ ἐρυθρὸν οἷον ἐγχέουσά τις οὖσα ἔστι καὶ ῥῆμα
– metrica: δοχμιακός· εἶδος μέτρου ἀντισπαστικοῦ· ἔστι δὲ τὸ μονόμετρον, ὑπερκατάληκτον οἷον· ἐγὼ δ' οὔτε σοί· ἔστι δὲ Εὐριπίδου Φοινισσῶν [344]. Πολλὰ ῥυθμῶν ὀνόματα καὶ ἄλλα ἀτὰρ δὴ καὶ ταῦτα, ἴαμβος, δακτύλιος, παίων, ἐπίτριτος· οὗτοι μὲν οὖν ὀρθοὶ εἰσὶ ῥυθμοὶ ἐν ἰσότητι γὰρ κεῖνται· ἡ γὰρ μονὰς πρὸς δυάδα ἡ δὲ δυὰς πρὸς τριάδα, ἡ τριὰς πλεονεκτεῖται μονάδα ἐν τῷ δοχμιακῷ· τριάς ἐστι πρὸς πεντάδα καὶ δυὰς ἡ πλεονεκτοῦσα· οὕτος οὖν ὁ ῥυθμὸς οὐκ ἠδύνατο καλεῖσθαι ὀρθός· ἐκλήθη τοίνυν δοχμιακὸς ἐν ᾧ τὸ τῆς ἀνισότητος μέτρον κατὰ τὴν εὐθείαν κρίνει· καὶ τὸ μέτρον οὖν δοχμιακὸν ὡς ἐμπιπτόντων ἐν αὐτῷ τῶν η´ χρόνων.

Nel corso dei secoli, come è noto, la lingua greca ha subito vari mutamenti e numerose parole straniere provenienti dalla lingua parlata, dagli scambi culturali, dall'espansione coloniale sono lentamente entrate a far parte del lessico; con Costantino VII Porfirogenito poi vi fu un diffuso movimento di recupero di

[47] Nicand. *Ther.* 282 σῆμα δέ τοι δάκεος αἱμορρόου αὖτις ἐνίσπω.

testi tecnici, amministrativi e militari e di ciò abbiamo una testimonianza anche nel nostro *Etymologicum* come, per es.:

κέλερ[48]· ὄνομα κύριον ἀπὸ τούτου δὲ τοὺς ταχεῖς Ῥωμαῖοι καὶ ὀξεῖς κέλερας λέγουσι

o anche

κονσίλιον[49]· τὸ συμβούλιον καὶ τοὺς ὑπάτους κονσούλας οἷον προβούλους

quest'ultimo è un termine che attestato come glossa nella forma 'che i Romani chiamano *x* ma in greco dovrebbe essere *y*', *y* è poi divenuta la forma utilizzata dagli autori[50].

Si noti inoltre che i termini sono disposti in ordine alfabetico[51] non sempre rigoroso (ad es. ἑρκὺνιος δρυμός, ἕρμαιος, ἕρμαιον, ἑρμαφρόδιτος, ἑρκίον, ἕρματα, ἑρμέας), normalmente secondo la lettera iniziale ma si verificano casi in cui si segue la prima sillaba o le prime due/tre lettere di ciascun lemma[52] o si tiene conto della pronuncia bizantina.

I testimoni antichi (età alessandrina) che attestano una disposizione alfabetica giunti sino a noi sono quattro[53]:

– P.Hib. 175 [*LDAB*[54] 6984] (metà sec. III a.C.)
– P.Hib. 5v + P.Bad. 180v + P.Ryl. 16a fr. 2 [*LDAB* 2736] (prima metà III a.C.)
– P.Berol.inv. 9965 [*LDAB* 7028] (III-II a.C.)
– P.Freib. 1c [*LDAB* 5266] (II-I a.C.).

la sequenza si basa sulla lettera iniziale o al massimo sulla seconda. In età tarda (VIII-IX sec.) si venne affermando l'*ordo antistoechicus*[55] (κατ' ἀντιστοιχίαν) che

[48] Termine assente in *Et. Gen.*, in *Et. Orionis* ma presente in *Et. Magnum* 502, 56.

[49] Termine assente in *Et. Gen.*, in *Et. Orionis* e anche in *Et. Magnum*.

[50] Un panorama generale H.J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974 (American Studies in Papyrology, 13), pp. 3-16; su ὕπατος = *consul* vedi *ibid.*, pp. 165-168.

[51] Un'ampia panoramica sull'argomento: H. Günther, *Schrift als Zahlen- und Ordnungssystem – alphabetisches Sortieren*, in *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*, hrsg. von H. Günther – O. Ludwig, II, Berlin-New York 1996 (Handbucher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 10), pp. 1568-1583: 1576-1581 con bibliografia.

[52] Si legga anche l'epistola dedicatoria del *Lexicon* di Esichio, I, p. 1 (Schmidt): προέθηκε δὲ κατ' ἀρχὴν ἑκάστης λέξεως τριῶν ἢ τεσσάρων στοιχείων τάξιν, ἵν' οὕτως εὐμαρεστέραν ἔχοι τὴν εὕρεσιν ἧς ἐπιζητεῖ τάξεως ὁ τοῖς βιβλίοις ἐντυγχάνειν προαιρούμενος.

[53] A riguardo si veda G. Ucciardello, *Esegesi linguistica, glosse ed* interpretamenta *tra* hypomnemata *e lessici. Materiali e spunti di riflessione*, in *I classici greci e i loro commentatori. Dai papiri ai* marginalia *rinascimentali*, Atti del convegno (Rovereto, 20 ottobre 2008), a cura di G. Avezzù e P. Scattolin, Rovereto 2006, pp. 35-83: 37-39 e passim.

[54] *Leuven Database of Ancient Books*, http://www.trismegistos.org/ldab.

[55] Nel II sec. a.C. Dionisio Trace (*Ars gramm.* cap. 6) segnalava le corrispondenze tra consonanti sorde e aspirate (τ, θ, π, φ, κ, χ).

unisce vocali e dittonghi omofoni (α, β, γ, δ, αι, ε, ζ, ει, η, ι, θ, κ, λ, μ, ν, ξ, ο, ω, π, ϱ, σ, τ, οι, υ, φ, χ, ψ) e senza distinzione tra le consonanti doppie; tale ordine si riscontra già nel Περὶ ὀρθογραφίας di Teognosto ed è seguito ad es. nel lessico *Suda*[56].

La sequenza alfabetica dell'*Et. Sym.* è abbastanza simile a quella dell'*Et. Gen.* ma vi sono comunque alcune divergenze provocate anche dall'inserimento di lemmi assenti nel *Genuinum* come accade, per es., con εὐσέλμοιο posto tra Εὐρώπεια e εὐρώς, tale glossa infatti è tratta dal *Gudianum*.

Un'analisi delle glosse (limitato alle lettere che si sono affrontate) ha permesso di comprendere che esse si possono suddividere in queste categorie[57]: etimologiche, onomastiche/sinonimiche, limitative, morfologiche.

a) Le etimologiche sono la struttura tipica degli *Etymologica*, in particolare le *etimologiche dinamiche* presentano un'*explicatio* che contiene la segnalazione dell'etimo da cui il lemma discende secondo il seguente schema:

x ἀπὸ τοῦ *y* γίνεται
x παρὰ τὸ *y* ὃ σημαίνει
x ἐκ τοῦ *y* διά

un esempio di semplice spiegazione etimologica:

ἐγχειρογάστορες· ἐκ χειρῶν ζῶντες

un lemma dalla struttura complessa:

ἑάων· [Hom. *Il.* VIII. 325] θεοὶ δωτῆρες ἑάων· εἴρηται ὅτι τὰ ἀγαθὰ ἰδιοποιούμεθα, τὰ δὲ κακὰ ἀπαλλοτριοῦμεν· ἐὸν γὰρ τὸ ἴδιον· ἢ παρὰ τὸ ἕω, ὃ σημαίνει τὸ κορεσθῆναι, οἷον· [Hom. *Il.* XIX.402] ἐπεί χ'ἑῶμεν πολέμοιο· σημαίνει δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀφ'οὗ ἑός, τὸ θηλυκὸν ἑή, ὡς ἀγαθός ἀγαθή, καὶ τὸ πληθυντικὸν ἑαί ἑῶν καὶ ἐν διαλύσει ἑάων, ὡς πυλάων. Τίθεται ἡ λέξις ἐπὶ τῶν τριῶν γενῶν· ἔστι γὰρ ἑός καὶ ἑή καὶ τὸ οὐδέτερον ἑόν· τὸ δὲ ἐὸν οὐκ ἐκλίθη, ἀλλ'ἐὰ τὰ ἀγαθὰ ἵνα μὴ συνεμπίπτῃ τῇ ἐὸν μετοχῇ.

si hanno invece *glosse retrodinamiche* quando l'*explicatio* indica i vocaboli che da tale termine derivano, sono introdotte da:

ἀφ' οὗ, ἐξ οὗ, ὅθεν
x ἀφ' οὗ *y*
x ἐξ οὗ *y*
x ὅθεν *y*

[56] Cf. E. Degani, *La lessicografia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II, Roma 1995, pp. 505-527: 506 n. 2, ora in *Filologia e storia. Scritti di Enzo Degani*, a cura di M.G. Albiani [*et al.*], II, Zürich-New York 2004 (Spudasmata, 95.2), pp. 790-812: 791, n. 2.

[57] Un ampio panorama sulle strutture dei lessici in F. Bossi, *Meccanismi e strutture nella lessicografia greca*, «Eikasmos» 10 (1999), pp. 221-240.

Inoltre l'*explicatio* è seguita da osservazioni fonetico-grammaticali e/o anche da altre di carattere generico pertinenti la polisemia del vocabolo.

b) le *glosse onomastiche/sinonimiche* presentano numerosi *interpretamenta* e a volte anche non sinonimi del lemma ma comunque pertinenti alla stessa sfera semantica; una glossa sinonimica senza formula introduttiva può avere la struttura seguente:

x : a, b, c, d

per es.

εὐπινής· εὐειδής· πίνος γὰρ τὸ εἶδος

una più complessa con esemplificazione storica:

ἐφέσια γράμματα[58]· ἐπῳδαί τινες δυσπαρακολούθητοι, ἃς καὶ Κροῖσον ἐπὶ τῆς πυρᾶς εἰπεῖν· καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ Μιλησίου καὶ Ἐφεσίου παλαιόντων, τὸν Μιλήσιον μὴ δύνασθαι παλαίειν, διὰ τὸ τὸν ἕτερον περὶ τὸν ἀστράγαλον ἔχειν τὰ ἐφέσια γράμματα. φανεροῦ δὲ γενομένου, καὶ λυθέντων αὐτῶν, πεσεῖν τὸν Ἐφέσιον

c) le *glosse limitative* sono costituite da un *interpretamentum* introdotto da ἐπὶ τοῦ e dipendente eventualmente da un λέγεται sottinteso

x ἐπὶ τοῦ *y*

per es.

ἔαρ· ἐπὶ τοῦ αἵματος, διὰ τὸ ἐν τῷ ἔαρι πλεονάζειν τὸ αἷμα· ἐπὶ δὲ τοῦ καιροῦ, παρὰ τὸ ἕω τὸ πέμπω τότε γὰρ ἐκπέμπονται οἱ καρποί

d) le *glosse morfologiche* presentano una *explicatio* che fornisce una spiegazione di carattere morfologico costituita da indicazioni relative al genere, al numero, alla flessione e alla coniugazione; questa tipologia è frequente nelle forme verbali (per es. δεδέαται, δέδια, δεδέχαται) di cui si fornisce spesso il paradigma (ad es. pres., fut., perf., piucch., part. perf.),

per es.

γέρα [Hom. *Il.* II, 237]· ὄνομα εὐθεῖα τῶν πληθυντικῶν· ἰωνικῶς τὰ γέραα καὶ συγκοπῇ γέρα

δεδέαται· δέω δέσω δέδεκα δέδεμαι δέδενται τὸ πληθυντικὸν καὶ ἰακῶς δεδέαται, ἀπὸ δὲ τοῦ ὑπερσυντελίκου, δεδέατο γίνεται

[58] Il lemma è tratto dall'*Et. Gen.* B (A[1] ha glossa decurtata) che deriva da Phot. ε 2403 che a sua volta cita un frammento degli Ἀττικὰ ὀνόματα di Aelius Dionysius (H. Erbse, *Untersuchungen zu den Attizistischen Lexica*, Berlin 1950, p. 120) apportando però mutilazioni e modifiche al testo; sul significato vedi F. Graf, *Ephesia Grammata*, in *Brill's New Pauly*, 4, Leiden-Boston 2004, col. 1023.

Ogni lemma infine può avere una spiegazione semantica e poi etimologica (o una delle due); una struttura semplificata può essere questa:

x σημαίνει *y*

per es.

ἐδητύς· σημαίνει τὴν βρῶσιν ἢ τρυφήν· παρὰ τὸ ἐδῶ ἐδήσω ἐδητύς· εἰ γὰρ ἦν ἐκ τοῦ ἔδω βαρυτόνου ἔτὺς ὤφειλεν εἶναι ἰσοσύλλαβον τῷ ἔδω ὥσπερ γράπτω γραπτύς· πράσσω πρακτύς· καὶ παρὰ τὸ ἔδω ἐστὸν ὤφειλεν εἶναι οὐχὶ ἐδεστόν

È utile ricordare comunque che non è sempre facile classificare in modo sistematico le varie glosse perché talora il confine tra una tipologia e l'altra è molto labile per cui solo un'analisi approfondita può condurre ad una tassonomia esaustiva.

4. Constitutio textus

La *constitutio textus* si fonda sui due codici dell'*Et. Sym.* (EF) e sui due della *Magna Grammatica* (CV) e per stabilire il testo è necessario svolgere una collazione fra tutti e quattro i testimoni e a sua volta essa deve essere verificata su *Etymologicum Genuinum* (cioè direttamente sui due testimoni manoscritti) e altre fonti come l'*Et. Gud*. e il *Lexicon Zonarae* che talora conserva una versione migliore sia del Vind. Phil. gr. 131 sia del Parm. gr. 2139.

Il *Lexicon Zonarae* o meglio *Tittmanianum*[59], compilato tra XII e XIII sec., è il più recente tra gli etimologici bizantini e venne attribuito dal suo primo ed unico editore Iohann August Heinrich Tittmann[60] a Iohannes Zonaras, ma l'identità dell'autore è alquanto incerta e discussa ne è l'attribuzione[61]. Tale lessico è trasmesso, allo stato attuale delle conoscenze, da oltre un centinaio di manoscritti che presentano il testo in forma anonima o variamente attribuito ad autori diversi; è inoltre utile ricordare che esistono due redazioni una *longior* e una *brevior* la quale non è un arrangiamento della prima bensì è verosimile credere che la *longior* sia un'estensione e uno sviluppo della *brevior*[62]. Fonte principale di questo *Lexicon* oltre all'*Et. Gen.* è proprio l'*Et. Sym.*

[59] Cf. K. Alpers, *Zonarae Lexicon*, in *RE* X.A, München 1972, coll. 732-763; Alpers, *Das attizistische Lexicon*, pp. 47-55.

[60] *Iohannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis nunc primum edidit, observationibus illustravit et indicibus instruxit* I.A.H. Tittmann, Leipzig 1808 [rist. anast. Amsterdam 1967].

[61] Alpers, *Zonarae Lexicon*, coll. 737-738.

[62] Vedi anche M. Naoumides, *The Shorter Version of Pseudo-Zonaras' «Lexicon»*, in *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Palaeography in Honor of Alexander Turyn*, a cura di J.L. Heller, Urbana-Chicago-London 1974, pp. 436-488.

ma nella compilazione sono stati consultati numerosi altri testi lessicali, scoliastici e grammaticali[63].

La differenza tra *Et. Sym.* e *Magna Grammatica* non consiste soltanto nelle aggiunte che quest'ultima apporta bensì anche nel diverso ordine delle parole o dei periodi come ad es. <ἑκάτερος>[64].

La ripresa non pedissequa della fonte, elemento che rende l'*Et. Sym.* un'opera autonoma e non una mera copia del *Genuinum*, mi ha indotto a offrire nell'*apparatus fontium* anche la trascrizione del testo tradito nelle due redazioni A e B senza rettificare gli eventuali errori per fornire un quadro oggettivo della fonte medesima.

Il reperimento e l'utilizzo delle fonti, soprattutto durante la *constitutio textus*, è fondamentale per poter esaminare il processo che ha subito il testo fino alla forma in cui si presenta a noi, in casi poi di ingente manomissione e alterazione ci permette di capire la struttura originaria e magari anche eventuali 'stranezze' sintattiche e/o logiche. Se dunque il riferimento ad una fonte edita si può limitare alla puntuale indicazione di pagina e linea, è evidente che il rinvio ad una fonte manoscritta, non ancora edita, è ben più complessa e un modo chiaro e immediato può essere la trascrizione del testo.

Gli *etymologica* sono testi 'aperti' e la loro produzione non obbediva mai a criteri di scrupolosa osservanza nei confronti dell'originale, chi li trascriveva poteva modificare il modello tramite interpolazioni ed epitomazioni aggiungendo altro materiale o decurtando elementi che risultavano superflui[65].

Nell' *Et. Sym.* si trovano così glosse trascritte praticamente senza mutamenti come:

Et. Sym.	*Et. Gen.*
γύψος· οἱονεὶ γύεψος τίς οὖσα ἡ ἐψηθεῖσα γῆ	γύψος· οἱονεὶ γύεψος τίς οὖσα ἡ ἐψηθεῖσα γῆ

[63] Alpers, *Zonarae Lexicon*, coll. 739-757.

[64] <ἑκάτερος>· ἰστέον ὅτι τὰ ἐπιμεριζόμενα· τριγενῆ εἰσὶν· οἷον ἕτερος ἑτέρα ἕτερον θάτερος θατέρα θάτερον ὅπέρ ἐστι ἀσύναρθρον καὶ τὸ θηλυκὸν ὁμοίως θατέρα τὸ μὲντοι οὐδέτερον ἄρθρον ἐπιδέχεται οἷον τὸ θάτερον. ἑκάτερος ἑκατέρα ἑκάτερον, ἄλλος ἄλλη ἄλλον, ἕκαστος ἑκάστη ἕκαστον· ὁμοιογενῶς ὁμοιοπτώτως τοῖς κυρίοις καὶ τοῖς προσηγορικοῖς συντάσσονται. ἕτερον οὖν λέγοντες καὶ θάτερον ἕνα τῶν δύο φαμεν· μᾶλλον δὲ ἕνα τῶν πολλῶν ἕκαστον δὲ τοὺς πολλοὺς ἕνα καθ'ἕνα ἑκάτερον δὲ τοὺς δύο ἕνα καθ'ἕνα [EF]. ἰστέον ὅτι τὰ ἐπιμεριζόμενα· τριγενῆ εἰσὶν· οἷον ἕτερος ἑτέρα ἕτερον ἑκάτερος ἑκατέρη ἑκάτερον, ἄλλος ἄλλη ἄλλο, ἕκαστος ἑκάστη ἕκαστον, ὁμογενῶς τε καὶ ὁμοιοπτώτως τοῖς κυρίοις συντάσσονται, καὶ τοῖς προσηγορικοῖς. οὕτως καὶ θάτερος, ὅπερ ἐστιν ἀσύναρθρον, καὶ τὸ θηλυκὸν ὁμοίως θατέρα. τὸ μέντοι οὐδέτερον ἄρθρον ἐπιδέχεται οἷον τὸ θάτερον. ἕτερον οὖν λέγοντες καὶ θάτερον ἕνα τῶν δύο φαμεν· μᾶλλον δὲ ἕνα τῶν πολλῶν ἕκαστον δὲ τοὺς πολλοὺς καθ'ἕνα ἑκάτερον δὲ τοὺς δύο ἕνα καθ'ἕνα. ἰστέον δὲ καὶ οὕτως· ἕτερος ἅτερος θάτερος· καὶ ἄλλος εἷς ἐκ δύο ἢ εἷς ἐκ πολλῶν. ἑκάτερος δύο καθ'ἕνα, ἕκαστος, πολλοὶ καθ'ἕνα [CV].

[65] R. Tosi, Rec. di *Photii Patriarchae Lexicon, II (E-M)*, edidit Ch. Theodoridis, Berlin-New York, de Gruyter 1998, «Byzantinische Zeitschrift», 94 (2001), pp. 347-353: 350.

Et. Sym.
Γεραίστος· κώμη ἐν ᾗ ἱερὸν Ποσειδῶνος, ἀπὸ Γεραιστοῦ τοῦ υἱοῦ Διὸς, καὶ οἱ ἄνθρωποι Γεραίστιοι, καὶ Γεραιστία τὸ θηλυκὸν καὶ Γεραιστίς, καὶ Γεραίστιον οὐδέτερον

Steph. Byz. p. 416 nr.54 (Billerbeck)
Γεραίστος· κώμη <Εὐβοίας> ἐν ᾗ ἱερὸν Ποσειδῶνος, ἀπὸ Γεραιστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Διὸς, καὶ οἱ ἄνθρωποι Γεραίστιοι, καὶ Γεραιστία τὸ θηλυκὸν καὶ Γεραιστίς, καὶ Γεραίστιον οὐδέτερον

La fase di compilazione implica talora anche un processo di banalizzazione del testo dalla fonte alla nuova opera come in δρυφάκτους dove la frase di AB πάλαι γὰρ τὰ πάντα δρύας ἐκάλουν è malamente epitomata nell'*Et. Sym.* πάντα γὰρ τὰ ξύλα δρύας ἐκάλουν che omette l'avverbio compromettendo la buona comprensione; o ancora δυσίν dove nel frammento callimacheo 714, 2 invece di ἀφεῖλε (tramandato dal *Genuinum* che è la fonte) presentano ἀφῆκε; oppure διαμυλλαίνειν che viene spiegato con διαμυκᾶσθαι (dove l'*Et. Gen.* ha correttamente διαμωκᾶσθαι) in realtà una *vox nihili* frutto forse di un errore di lettura tra διαμυλλ- e διαμυκ-.

Oltre a banalizzazioni ed errori di scrittura, l'*Et. Sym.* mostra anche lezioni corrette che nelle due redazioni A e B del *Genuinum* sono invece erronee come la glossa ἐπωπίδα che $A^{II}B$ (om. A^{I}) tramandano come ἐπωμίδα. Ciò avvalora l'ipotesi che l'*Et. Sym.* abbia utilizzato non la redazione B bensì la sua fonte sicuramente meno corrotta.

Nella redazione dell'*Et. Sym.*, come emerge da un'attenta analisi del testo collazionato con la/le fonte/i, si incontrano anche soluzioni originali frutto della fusione di *interpretamenta* provenienti da fonti diverse come γαμψός che risulta essere come un mosaico costituito da tre tessere (in corsivo nelle fonti) tratte da *Et. Gen.*, *Et. Gud.*, *Et. Orionis* e da una originale (sottolineata) come si evince da un esame sinottico:

Et. Sym.
γαμψός· ὁ κεκαμμένος κάμπτω καμψός καὶ γαμψὸς <u>τροπῇ τοῦ κ εἰς γ ὡς</u> τὸ ἔκαμψε καὶ τὸ ἔγαμψε, καμψώνυχος καὶ γαμψώνυχος

Et. Gen. AB s.v.
γαμψός· *ὁ κεκαμμένος* παρὰ τὸ κάμπτω κάμψω ὅθεν καὶ ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ

Et. Orionis col. 41, 14
Γαμψός, κάμψω καμψός, καὶ *ἔκαμψε καὶ ἔγναψε*. ἔγναψες γὰρ ἅπαντας, Ὅμηρος. καὶ γαμψόνυχες ἀπὸ τοῦ καμψόνυχες

Et. Gud. p. 297, 6 (De Stefani)
γαμψός· παρὰ τὸ *κάμπτω καμψός καὶ γαμψὸς*, ἐξ οὗ *καὶ γαμψώνυχες, οἱ καμψώνυχες*

Nella casistica si devono annoverare anche lemmi che in nessuno dei quattro testimoni possiedono l'*interpretamentum* come per es. ἐπωμαδόν, εὐληνής e talora dopo il lemma viene lasciato uno spazio vuoto tal'altra si giustappone immediatamente la glossa successiva senza alcun segno distintivo. Nel *Genuinum* tali lemmi possiedono una spiegazione anche se non particolarmente estesa, si progettava forse di consultare qualche altro lessico (oltre al *Gudianum* e all'*Et. Orionis*) anche se non pare che la ricerca abbia avuto esito positivo o forse non è mai stata attuata.

Esistono anche lemmi attestati in tutti e quattro i testimoni (EFCV) dei quali solo uno tramanda l'*interpretamentum* come ἐπεπωλεῖτο di cui il solo F offre il testo la cui fonte non è riconducibile al *Genuinum* o almeno alle due redazioni a noi giunte.

Infine si hanno anche glosse abbreviate come γένυς tratta dall'*Et. Gen.* mutila nella parte finale:

Et. Sym.	*Et. Gen.* AB s.v.
γένυς· οἱονεὶ κένυς τὶς ἐστὶν· ὅτι κενόν ἐστι, τὸ κατ' αὐτὴν μέρος ὀστέων	γένυς· τὰ γένεια οἱονεὶ κένυς τὶς ἐστὶ [ὧν A] ὅτι κενόν ἐστι, τὸ κατ' αὐτὴν μέρος ὀστέων· σημαίνει δὲ καὶ σιαγόσι· [Hom. *Il.* XI, 416] μετὰ γναμπτοῖσι [κναμπτοῖσι B, -ῇ- s.l.] γένυσσι [-υσι B]

o ancora glosse che palesano minime modifiche come lo spostamento di alcune parole, la presentazione invertita dell'*explicatio* nei casi di accezione polivalente.

Nell'edizione di un lessico, cioè di un testo soggetto in modo specifico a tagli, ampliamenti e manipolazioni varie, occorre talora rassegnarsi a vari compromessi; lo scopo rimane sempre quello di adottare un sistema funzionale che permetta di intervenire nei casi palmari e dove i lessici paralleli forniscono dati discutibili, riservando la *crux* soltanto ai casi veramente disperati.

Nell'allestimento dei monumentali lessici chiamati etimologici i quali varcano le soglie dell'ambito, pur ampio, dell'etimologia per assurgere a vere e proprie *summae* del sapere stratificatosi nei secoli di studi lessicali, viene adottato come *modus operandi* un criterio selettivo mediante il quale si giunge a costituire, dopo aver riorganizzato il materiale, nuovi nuclei testuali. Questo metodo operativo viene applicato diffusamente su testi ritenuti degni di vivere, per molteplici motivi, mediante il loro riutilizzo in un nuovo contesto.

Colui che esercita la cernita assurge quindi a δημιουργός poiché nella sua attività egli ha il potere di scegliere le fonti di cui dispone e di decidere quale prediligere maggiormente, arrogandosi il diritto di rielaborare una parte e di tralasciarne un'altra e successivamente nella fase compilativa di anticipare una

sezione e di posporne un'altra e di apporre poi anche delle aggiunte frutto del suo *ingenium*.

La nuova creazione dunque si configura come un mosaico che occorre scomporre e ricomporre per scoprire la genesi e il processo costruttivo e in fondo anche il progetto che ha determinato la selezione, la raccolta e il nuovo allestimento.

Solo quando si sarà giunti alla comprensione del disegno che ha ispirato l'intero prodotto e che costituisce anche lo scheletro dell'intera struttura si potrà finalmente apprezzare *in toto* l'originalità del redattore.

La lessicografia, forse più di altre discipline, scaturisce proprio da un duplice moto: conservativo e tassonomico. Da una parte infatti i grandi lessici si rivelano come depositi dello scibile umano con lo scopo primario di salvaguardia di una notevole quantità di materiale che non deve e non si vuole trascurare o mandare in rovina; dall'altra una congerie testuale così polimorfa può essere fruibile solo se strutturata secondo un criterio logico che permetta anche di avere una *vue d'ensemble* dell'intera disciplina.

L'esito finale quindi supera di gran lunga la somma matematica degli elementi che sono stati tratti dalle fonti perché questi ultimi nella fase di rielaborazione hanno subito un processo di rifunzionalizzazione e di riordinamento con qualche eventuale *additamentum*[66].

5. Citazioni

Nelle *explicationes* dei lessici si incontrano varie citazioni (in varie occorrenze introdotte da οἷον, ὡς τό, ὅθεν τό, ὅθεν καὶ τό; talora semplicemente dal nome dell'autore, sporadicamente seguito da οὕτως, altre volte inserite *ex abrupto* senza alcuna indicazione) usate a scopo esemplificativo e solitamente non molto estese e ridotte ai pochi termini utili per chiarire la spiegazione del lemma, mentre nella fonte, per es. l'*Et. Genuinum*, talora si incontrano passi anche di tre o quattro versi.

La maggior parte è tratta dai poemi omerici (come del resto accade molto frequentemente in testi enciclopedici come questi), ma si incontrano pure citazioni non 'omeriche'[67] che si possono suddividere in queste categorie:

– citaz. da testi grammaticali o scoliastici (Erodiano, Aristarco di Samotracia,

[66] In gen. si veda anche R.M. Piccione, *Scegliere, raccogliere e ordinare. Letteratura di raccolta e trasmissione del sapere*, «Humanitas», 58, n.s., 1 (2003), pp. 44-63: 45-46, 54.

[67] Si ricordi comunque che le citaz. non omeriche possono essere affiancate anche da una omerica.

Aristofane di Bisanzio, Giovanni Carace, Sergio grammatico, Oro, Teodosio, *et alii*)

– citaz. da testi letterari classici (Apollonio Rodio, Arato, Archiloco, Aristofane, Callimaco, Eschilo, Euripide, Orfeo, Pindaro, Platone, Saffo, Sofocle, Teocrito, *et alii*)

– citaz. da testi tardoantichi e bizantini (Basilio Ancirano *et alii*)

– citaz. da testi biblici (non molto frequenti).

La lessicografia è intimamente unita all'esegesi dei testi antichi ma essa non è in grado di risolvere tutte le questioni filologiche o le lacune testuali; sicuramente essa fu uno strumento indispensabile per tutti coloro che affrontarono la lettura e lo studio di testi greci[68].

Gli etimologici permettono di comprendere l'origine di una parola, il suo significato primitivo e figurato, il modo in cui si è lentamente allontanato dalla sua accezione iniziale e il processo per cui dal nuovo significato son scaturite altre espressioni metaforiche.

Mediante lo studio dell'origine dei termini di una lingua si possono indagare le idee e le nozioni di un popolo, il progresso delle varie discipline (arti, letteratura, scienze e simili) e conseguire dunque anche una migliore comprensione degli autori antichi[69].

Postilla

Quando il presente lavoro era già in fase di stampa ho individuato un quinto testimone dell'*Etym. Symeonis*, il codice Praha, Národní Knihovna České Republiky, ms. XXV C 31. L'esame del manoscritto e la sua collazione mi hanno indotto a ritenerlo un ulteriore testimone della Magna Grammatica, per un'analisi più estesa e puntuale rinvio ai *Prolegomena* della mia edizione di imminente uscita.

[68] Cf. R. Tosi, *La lessicografia greca: meccanismi e legami con l'esegesi dei classici*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Atti del III Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di C. Moreschini, Napoli 1995, pp. 383-388: 388; Id., *Recenti acquisizioni sulle metodologie lessicografiche*, in *L'erudizione scolastico-grammaticale a Bisanzio*, Atti della VII Giornata di Studi Bizantini, a cura di P. Volpe Cacciatore, Napoli 2003, pp. 149-156: 155-156.

[69] Si veda anche A. Kambylis, *Lexicographie und Textkritik*, in *Lexicographica byzantina*. Beiträge zum Symposion zur byzantinischen Lexicographie (Wien, 1.-4. 3. 1989), hrsg. von W. Hörandner und E. Trapp, Wien 1991, pp. 155-177.

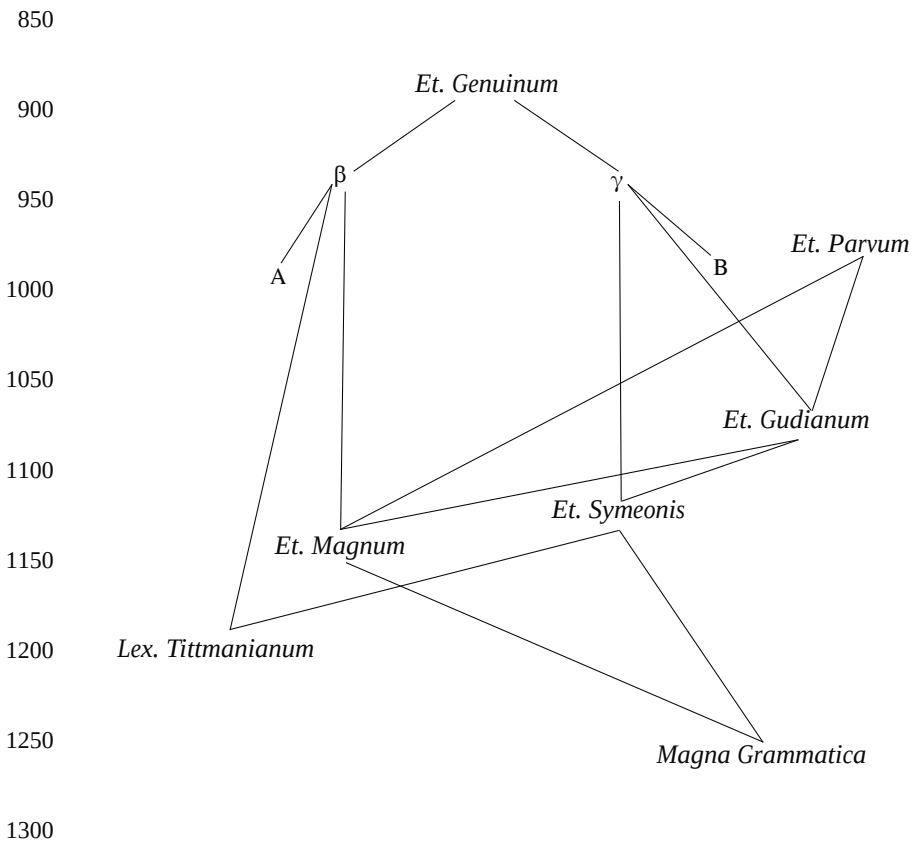


Fig. 1. Schema riassuntivo dei lessici

Claudio Bevegni

Osservazioni sui manoscritti dei *Moralia* di Plutarco utilizzati da Angelo Poliziano

1. Premessa: gli estratti dei *Moralia* di Plutarco nel ms. BNF II I 99

La Biblioteca Nazionale di Firenze conserva un manoscritto, composto di dodici fascicoli, che ci tramanda una grande quantità di estratti greci e latini: il BNF II I 99 (già Magl. VIII 1388)[1]. Tali estratti provengono dalle opere dei più svariati autori e sono stati trascritti «per la maggior parte [dalla] mano di Angelo Poliziano»[2]; gli estratti rimanenti sono invece dovuti a tre diversi scrivani che operavano sotto la diretta supervisione dello stesso Poliziano. Tra le opere greche trascelte e antologizzate dall'umanista fiorentino sono presenti anche i *Moralia* di Plutarco, e con una selezione molto robusta: gli estratti dei *Moralia*, infatti, provengono da ben trentadue diversi opuscoli, che corrispondono a oltre il 40% del *corpus Plutarcheum*: tali estratti sono trascritti da Poliziano (o dai suoi collaboratori) alla lettera in greco oppure, ma meno frequentemente, sono da lui tradotti o parafrasati in latino. Occorre ancora notare che, all'interno del manoscritto fiorentino, gli estratti plutarchei non costituiscono un blocco unitario, ma sono ripartiti in quattro *tranches* ben distinte, allestite in tempi diversi e di dimensioni molto diseguali. Ne vedremo qui di seguito gli elementi essenziali.

2. Le *tranches* I-III dei *Moralia* nel BNF II I 99

2.1. La prima *tranche* di estratti è di gran lunga la più corposa delle quattro[3]:

[1] Per la descrizione e le caratteristiche del BNF II I 99 resta fondamentale L. Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco: il fascicolo perduto del commento alle* Selve *di Stazio*, «Rinascimento» 22 (1982), pp. 183-212. Per quanto concerne in particolare il fascicolo I, vd. *infra*, n. 4.

[2] Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, pp. 185-186 (la citazione è a p. 185).

[3] Confezionata al più tardi nel 1480, occupa i ff. 8r-26r (la Cesarini Martinelli colloca la compilazione del fascicolo I – all'interno del quale si trova, appunto, la prima *tranche* di estratti dei *Moralia* – nel 1479: Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 193; Ead., «*De poesi et poetis*»: *uno schedario sconosciuto di Angelo Poliziano*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, a

essa, infatti, comprende *excerpta* derivati da ventiquattro diversi *Moralia* – *excerpta* che hanno tutti come tema la poesia e i poeti[4]. Questa prima *tranche* di estratti plutarchei è quella su cui siamo meglio informati, poiché è stata accuratamente studiata da Lucia Cesarini Martinelli, che ha individuato gran parte degli *excerpta* e ne ha fornito gli estremi precisi[5]. Ma – ciò che più qui ci interessa – è stato identificato con certezza il manoscritto greco utilizzato da Poliziano: si tratta del Laurenziano 80, 21, datato al XV secolo[6]. La nostra sicurezza deriva dal fatto che nel manoscritto fiorentino i *Moralia* selezionati da Poliziano si susseguono *esattamente nello stesso ordine* in cui gli opuscoli si leggono nel Laur. 80, 21.

Questo codice – va rilevato – ha stazionato spesso sullo scrittoio di Poliziano: non solo, infatti, esso porta nei margini *notabilia* di mano polizianea[7], ma, soprattutto, è questo l'esemplare che fu usato per certo da Angelo per la traduzione latina delle *Amatoriae Narrationes*[8], l'unico trattato morale di Plutarco (a quanto ci risulta) che sia stato tradotto integralmente da Poliziano.

2.2. La seconda *tranche* di estratti concerne cinque opuscoli morali, diversi da quelli della prima *tranche*, e non compresi nel Laur. 80, 21[9]. Nella seconda

cura di R. Cardini – E. Garin – L. Cesarini Martinelli – G. Pascucci, II, Roma 1985, pp. 455-487: 455, 474 *et al*. Cito, qui e sempre, secondo la numerazione moderna dei fogli, che si trova apposta in basso a sinistra, anziché secondo la numerazione antica, posta in alto a destra, numerazione che – come precisa la Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 186 – è autografa di Poliziano. I pochi fogli privi della numerazione antica sono accuratamente segnalati dalla Cesarini Martinelli, *ibid*.

[4] Più precisamente, l'intero fascicolo I (ff. 1-50) è costituito da una raccolta di estratti dal contenuto omogeneo «sul tema della poesia e su figure di singoli poeti dell'antichità classica»: se ne veda la dettagliata disamina in Cesarini Martinelli, «*De poesi et poetis*» (la precedente citazione è a p. 455).

[5] Cesarini Martinelli, «*De poesi et poetis*», pp. 464-465. I *Moralia* interessati sono (seguo l'ordine del BNF II I 99): 1) *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*; 2) *Consolatio ad Apollonium*; 3) *De exilio*; 4) *De gloria Atheniensium*; 5) *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*; 6) *An seni respublica gerenda sit*; 7) *Septem sapientium convivium*; 8) *De Iside et Osiride*; 9) *De mulierum virtutibus*; 10) *Ad principem indoctum*; 11) *De esu carnium*; 12) *De musica*; 13) *Stoicos absurdiora poetis dicere*; 14) *Comparatio Aristophanis et Menandri*; 15) *De placitis philosophorum*; 16) *Parallela minora*; 17) *Vitae decem oratorum*; 18) *De E apud Delphos*; 19) *De Stoicorum repugnantiis*; 20) *De primo frigido*; 21) *De vita et poesi Homeri*; 22) *De vitando aere alieno*; 23) *Consolatio ad uxorem*; 24) *De fato*. Occorre precisare che la quantità e l'estensione degli estratti variano sensibilmente da opuscolo a opuscolo: la parte del leone spetta al *De vita et poesi Homeri*, i cui estratti coprono oltre i due terzi del totale (ff. 14r-26r).

[6] Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 187, n. 2; identificazione ribadita in Cesarini Martinelli, «*De poesi et poetis*», p. 466 («La fonte manoscritta del Poliziano deve essere identificata con certezza [...] nel Laur. pl. LXXX 21»). Il Laur. 80, 21 ci trasmette trentacinque opuscoli morali.

[7] Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 187, n. 2; Ead., «*De poesi et poetis*», p. 466.

[8] Per l'identificazione, ora sicura, del manoscritto usato da Poliziano per la traduzione delle *Am. narr*. con il Laur. 80, 21 mi permetto di rimandare a C. Bevegni, *Le* Amatoriae narrationes *di Plutarco nella traduzione di Angelo Poliziano*, in *Plutarco nelle traduzioni latine di età umanistica*. Seminario di studi – Fisciano, 12-13 luglio 2007, a cura di P. Volpe Cacciatore, Napoli 2009 (Strumenti per la ricerca plutarchea, 8), pp. 53-86: 60-65; si veda in proposito anche C. Malta, *Le* Amatoriae narrationes *del Poliziano*, in *Laurentia laurus per Mario Martelli*, a cura di F. Bausi – V. Fera, Firenze 2004, pp. 161-210: 183-186.

[9] Per le caratteristiche della seconda *tranche* mi permetto di rimandare a C. Bevegni, *Poliziano letto-*

tranche, a differenza della prima, il contenuto degli estratti non è più omogeneo: l'attenzione di Poliziano, infatti, non è più monograficamente confinata alla sola poesia, ma è ora rivolta a una variegata pluralità di temi e motivi. Non mi soffermo ulteriormente sulle caratteristiche di questa seconda *tranche* (né lo farò su quelle della terza). Mi limito a osservare che, anche nel caso della seconda *tranche*, la fonte di Poliziano è stata identificata con certezza, e nuovamente grazie all'identico susseguirsi degli opuscoli nell'antigrafo e nell'apografo: la fonte è il Laur. 56, 4, datato al XV secolo, che – come il Laur. 80, 21 – è corredato di postille autografe polizianee[10].

2.3. La terza *tranche* è di proporzioni assai ridotte, giacché comprende appena una decina di *excerpta*, tratti da due soli opuscoli morali: il *De garrulitate* e il *De tranquillitate animi*[11]. Sul piano del contenuto gli estratti non presentano nessuna omogeneità tematica, ma – come quelli della seconda *tranche* – sono contraddistinti da una multiforme *varietas*. Il manoscritto greco utilizzato da Poliziano – ancora un laurenziano – è stato identificato da chi scrive grazie a una collazione sistematica *in loco* di tutti i manoscritti laurenziani contenenti il *De garrulitate* e il *De tranquillitate animi*: si tratta del Laur. 80, 5, datato al XIV secolo[12].

Ricapitolando, Poliziano risulta avere dedotto gli estratti dei *Moralia* contenuti nelle *tranches* I-III da tre diversi manoscritti, tutti laurenziani: il Laur. 80, 21 per la prima *tranche*, il Laur. 56, 4 per la seconda *tranche*, il Laur. 80, 5 per la terza *tranche*. Resta, a questo punto, da considerare la quarta *tranche* di estratti veicolata dal BNF II I 99, ossia l'unica che, a quanto mi risulta, non è stata

re dei Moralia *di Plutarco*: *alcuni dati di ordine statistico*, «Studi Umanistici Piceni» 29 (2009), pp. 205-219: 207-211 (e *passim*). La seconda *tranche* è cronologicamente contigua alla prima e, come quella, è stata approntata da Poliziano *prima* di intraprendere l'attività di docenza presso lo Studio fiorentino (1° novembre 1480): vd., da ultimo, Bevegni, *Poliziano lettore dei* Moralia *di Plutarco*: *alcuni dati*, p. 208. Gli *excerpta* – che si trovano nel fascicolo II e occupano i ff. 53r-57r – sono tratti dai cinque *Moralia* che seguono (la successione è quella del BNF II I 99): 1) *De sollertia animalium*; 2) *De liberis educandis*; 3) *De virtute et vitio*; 4) *De capienda ex inimicis utilitate*; 5) *De audiendis poetis*.

[10] Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 188, n. 1. Il Laur. 56, 4 ci trasmette ventitré opuscoli morali.

[11] Anche per le caratteristiche della terza *tranche* mi permetto di rimandare a un mio lavoro specifico: C. Bevegni, *Poliziano lettore dei* Moralia *di Plutarco*: *gli estratti del* De garrulitate *e del* De tranquillitate animi *nel ms. BNF II I 99*, «Studi Umanistici Piceni» 30 (2010), pp. 191-200. La stesura degli estratti – che si leggono nel fascicolo VII (vd. Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 188), ff. 103v-104r – va posta nella prima metà degli anni '80, dopo il corso polizianeo sulle *Silvae* di Stazio (1480-81) e prima del corso sulle *Satirae* di Persio, la cui datazione è stata collocata ora al 1482-83, ora al 1484-85 (per maggiori dettagli rimando a Bevegni, *Poliziano lettore dei* Moralia *di Plutarco*: *gli estratti*, pp. 192-193).

[12] Bevegni, *Poliziano lettore dei* Moralia *di Plutarco*: *gli estratti*, pp. 192-196. Il Laur. 80, 5 – che ci trasmette sessantanove opuscoli morali – non pare contenere *notabilia* o note autografe di Poliziano: in ogni caso, l'esame autoptico non ha evidenziato tracce polizianee in relazione ai due opuscoli in questione.

ancora fatta oggetto di una disamina specifica[13]. Ne vedremo qui di seguito gli aspetti principali – soffermandoci in particolare sulla fonte e sulla datazione degli estratti – e indicheremo infine alcune linee di ricerca connesse con tale *tranche* di estratti.

3. La *tranche* IV dei *Moralia* nel BNF II I 99

La quarta *tranche* comprende estratti derivati da un solo trattato plutarcheo, ma di grande significato: le *Quaestiones convivales*[14]. Poliziano ne epitoma soltanto i primi quattro libri (spesso trascrivendone lunghi brani) per il fatto che – come egli stesso precisa introducendo gli estratti – il suo manoscritto conteneva soltanto quelli[15]: una puntualizzazione che, evidentemente, agevola l'individuazione della fonte polizianea. Su questa base la Cesarini Martinelli ha proposto, lasciando però un margine al dubbio, di identificare l'antigrafo della quarta *tranche* con il Laur. 80, 5 (d'ora innanzi = L), appunto perché esso trasmette solamente i libri I-IV[16]. Occorre verificare meglio questa ipotesi.

Nello zibaldone fiorentino (d'ora innanzi = F) gli estratti delle *Quaestiones convivales* terminano (c. 135v, l. 2 *ab imo*) con le parole ὁ κύριος τῆς κολάσεως[17]; ad esse segue – scritta proprio nell'ultimo rigo del foglio 135v – la postilla λείπει, ossia l'indicazione di una lacuna[18]. Se passiamo ora a L, vediamo che in esso il testo delle *Quaest. conv.* si arresta con le stesse parole (le ribadiamo: ὁ κύριος

[13] La Cesarini Martinelli (*Un ritrovamento polizianesco*, p. 189) ne riporta solamente i dati essenziali.

[14] Gli estratti occupano i ff. 124r-130v e 133r-135v secondo la numerazione moderna (vd. *supra*, n. 3), che corrispondono ai ff. 123r-129v e 130r-132v secondo la numerazione antica. Il numero del fascicolo a cui appartiene la quarta *tranche* non è precisato dalla Cesarini Martinelli, «poiché con l'VIII si arresta la numerazione fascicolare» (Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 191; vd. anche p. 189), e i fogli della quarta *tranche* si trovano oltre il fasc. VIII (prima parte, fino a f. 112r).

[15] La *intitulatio* è trascritta integralmente dalla Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 189. Come già detto (*supra*, n. 12), il Laur. 80, 5 non pare contenere *notabilia* o note autografe di Poliziano: ma per giungere a una conclusione certa è necessaria una nuova, sistematica ispezione del codice.

[16] In una breve nota la Cesarini Martinelli (*Un ritrovamento polizianesco*, p. 189, n. 2) si limita infatti ad asserire che gli estratti derivano «*forse* [corsivo mio] dal Laur. 80, 5, che appunto conserva [...] le *quaest. conv*. interrotte al quarto libro». Edmund B. Fryde, *Greek manuscripts in the private library of the Medici, 1469-1510*, Aberystwith 1996, p. 590, dà invece la derivazione dal Laur. 80, 5 come sicura, rifacendosi *tout court* alla nota della Cesarini Martinelli e senza aggiungere nessuna nuova argomentazione a sostegno.

[17] Tali parole – che concludono una frase di senso compiuto – costituiscono, di fatto, il *desinit* del quarto libro delle *Quaest. conv.* in tutti i manoscritti a noi giunti (= *Quaest. conv*. IV 6, 672 C).

[18] La postilla λείπει non si trova in L (ringrazio Davide Baldi Bellini per l'ulteriore controllo autoptico), mentre si legge *forse* nel Vind. phil. gr. 148 (= T), capostipite della tradizione manoscritta delle *Quaest. conv.*: è questo l'unico manoscritto delle *Quaest. conv*. di cui dà conto *ad loc*. in apparato l'edizione Teubneriana dell'opera curata da Kurt Hubert, edizione da me seguita nel presente lavoro (Plutarchi *Moralia*, vol. IV, recensuit et emendavit C. Hubert, Lipsiae 1938).

τῆς κολάσεως), seguite solamente da un breve segmento, ossia τοὺς δὲ οὕτω κολα: segmento che apre una nuova frase e che risulta troncato nel bel mezzo di un termine (κολα), che riprendeva verosimilmente il precedente κολάσεως[19]. Ora, la coincidenza dei *desinit* di F (contenente gli estratti polizianei dei libri I-IV delle *Quaest. conv.*) e di L (contenente il testo dei *soli* libri I-IV delle *Quaest. conv.*) induce a concludere che Poliziano abbia desunto gli estratti, per l'appunto, da L; né disturberà, in F, l'assenza del segmento τοὺς δὲ οὕτω κολα: appare ovvio che Poliziano abbia deciso di non trascrivere una sequenza che era per lui (come lo è per noi) priva di senso. A conforto dell'identificazione della fonte polizianea con L concorre poi un altro elemento: L – ossia il Laur. 80, 5 – era familiare ad Angelo, giacché, come abbiamo appena visto, è da questo manoscritto che egli ha dedotto gli estratti del *De garrulitate* e del *De tranquillitate animi* costituenti la terza *tranche*. E va infine ricordato che il Laur. 80, 5 è, almeno oggi, l'unico manoscritto laurenziano che veicola le *Quaestiones convivales*.

Venendo infine alla datazione della quarta *tranche*, la Cesarini Martinelli ritiene che gli estratti delle *Quaest. conv.* siano stati confezionati «dopo il 1484-85»[20], ma non oltre il 1488, ossia «non [...] oltre la data di composizione dei primi *Miscellanea*, compiuti entro il 1488»[21]: nei primi *Miscellanea*, infatti, figurano due citazioni tratte, rispettivamente, dai libri II e III delle *Quaest. conv.*[22]. Questa forbice (1484-85/1488), peraltro, si potrebbe ridurre se si accettasse quale datazione del primo corso sull'*Odissea* tenuto da Poliziano allo Studio fiorentino – negli appunti autografi del quale compaiono due citazioni sicure delle *Quaest. conv*., desunte rispettivamente dai libri II e III[23] – l'anno accademico 1487-88: il *terminus ante quem* degli estratti verrebbe così anticipato al 1° novembre 1487. Tale proposta di datazione però, pur autorevole, non è sicura[24]:

[19] E con questo segmento – scritto nel bel mezzo del rigo – termina, insieme alle *Quaest. conv.*, anche il manoscritto L (f. 464v).

[20] Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 196.

[21] Cesarini Martinelli, *Un ritrovamento polizianesco*, p. 196, n. 2. Più sfumato Alessandro Daneloni, per il quale «non vi sono [...] elementi che consentano una precisa datazione delle cc. 109-140, collocabili *forse* [corsivo mio] dopo il 1484-1485» (L. Cesarini Martinelli – A. Daneloni, *Manoscritti e edizioni*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre - 31 dicembre 1994. Catalogo a cura di P. Viti, Firenze 1994, pp. 305-343: 331 [scheda curata dal solo Daneloni]).

[22] Si tratta, precisamente, di *QC* II 5 (639 E) = *Misc*. I 99 e *QC* III 5 (653 A) = *Misc*. I 61. Una terza citazione (*QC* II 4 [638 C] = *Misc*. I 14) non è sicura.

[23] Si tratta, precisamente, di *QC* II 1 (632 C) e III 1 (646 E): per il testo vd. L. Cesarini Martinelli, *Grammatiche greche e bizantine nello scrittoio del Poliziano*, in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*. Atti del Convegno internazionale (Trento, 22-23 ottobre 1990) a cura di M. Cortesi – E.V. Maltese, Napoli 1992, pp. 257-290: 288, ll. 402-404.

[24] Essa risale alla Cesarini Martinelli, che così si esprime: «Mi sembrerebbe tutto sommato credibile che la data sul primo corso dell'*Odissea* sia da fissare nel 1487-88» (Cesarini Martinelli, *Grammatiche greche e bizantine*, p. 261).

tanto che, recentemente, il corso sull'*Odissea* è stato datato – e con interessanti argomentazioni – al 1488-89, o anche al 1489-90[25].

4. Poliziano e le *Quaestiones convivales*: alcune linee di ricerca

Per concludere, segnaliamo alcune linee di ricerca connesse con la quarta *tranche* di estratti che ci proponiamo di approfondire in un prossimo futuro.

Una domanda, innanzi tutto, sorge spontanea: gli estratti dedotti dal Laur. 80, 5 rappresentano il primo contatto di Poliziano con le *Quaest. conv*., oppure Angelo aveva letto (e utilizzato) l'opera già in precedenza? Una mia indagine mirata – lontana, peraltro, dall'essere esaustiva – non ha portato alla luce, per il momento, citazioni sicure dalle *Quaest. conv*. in opere polizianee anteriori alla schedatura dello zibaldone fiorentino: risulta quindi questo, almeno per ora, il primo contatto di Angelo con le *Quaest. conv*. Ma la ricerca andrà avanti.

Secondo tema. Quali frutti tangibili ha prodotto la lettura dei primi quattro libri delle *Quaest. conv*. negli scritti polizianei successivi alla schedatura fiorentina? Che genere di passi delle *Quaest. conv*. ha sfruttato Poliziano, e per quali scopi, e in quali contesti? Come abbiamo visto, riusi certi di *Quaest. conv.* I-IV sono attestati nella *Centuria prima* dei *Miscellanea* e nel *Commento all'Odissea*; altri passi risultano citati e riutilizzati nella *Centuria secunda* dei *Miscellanea*[26], e altri passi ancora, probabilmente, porterà alla luce la lettura delle rimanenti opere della maturità polizianea. Per limitarci, qui, a un caso interessante, vi sono citazioni che ricorrono in scritti diversi (e forse composti a una certa distanza di tempo l'uno dall'altro), ma che risultano in qualche modo ricollegabili fra loro, che si richiamano a vicenda. Nel *Commento all'Odissea*, ad esempio, Poliziano, chiosando la voce ἱερόν (*Od*. I 2), aggiunge, del tutto *en passant*, che il termine *hieronicae* (ἱερονῖκαι) – designante «i vincitori nei giochi sacri» – si legge in Svetonio e nei *Symposia* di Plutarco[27]. Il riferimento ai *Symposia* di Plutarco non può che essere a *Quaest. conv.* III 1 (646 E), perché è solo in quel

[25] L. Silvano, *Estratti dal* Commento all'Odissea *di Eustazio di Tessalonica in due zibaldoni autografi di Angelo Poliziano* (*mss. Mon. gr. 182 e Par. gr. 3069*), in *Selecta colligere*, II. *Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, hrsg. von R.M. Piccione – M. Perkams, Alessandria 2005, pp. 403-433: 417, n. 49: «[il corso sull'*Odissea*] con buona approssimazione [...] si può collocare nell'anno accademico 1488-1489 o nel successivo, 1489-1490». Nell'articolo del 2005 Silvano riprende e perfeziona le osservazioni avanzate in due precedenti lavori sul corso odissiaco comparsi in «Medioevo greco» 1 (2001) e 2 (2002).

[26] L'elenco in: Angelo Poliziano, *Miscellaneorum Centuria secunda*. Per cura di V. Branca – M. Pastore Stocchi, *Editio minor*, Firenze 1972 [rist. anast. Firenze 1978], p. 120 (*Indice dei nomi e delle citazioni*).

[27] Cesarini Martinelli, *Grammatiche greche e bizantine*, p. 288, ll. 402-403: «*Hieronicae apud Suetonium in Nerone* [24 e 25] *et Plutarchum in Symposiis*».

locus che ricorre il termine ἱερονίκης[28]. Ben maggiore attenzione, invece, Poliziano dedica a tale termine nel cap. 99 dei primi *Miscellanea*. Angelo è colpito da un curioso *mos* proprio degli *hieronicae* – essi usavano aprire una breccia nelle mura della propria città allorché vi rientravano da vincitori – e rileva che la spiegazione di tale usanza si legge solo nel secondo libro dei *Symposiaca*[29] di Plutarco[30]. Il riferimento, in questo caso, è a *Quaest. conv.* II 5 (639E), passo in cui, peraltro, Plutarco designa i vincitori degli agoni non come ἱερονῖκαι, ma come νικηφόροι. Poliziano traduce alla lettera il passo plutarcheo[31]. Ricapitolando, possiamo dire che nel primo caso (*Commento all'Odissea* I 2) il termine ἱερονίκης suscita in Poliziano un interesse di tipo lessicografico, nel secondo caso (*Miscellanea* I 99) lo stesso termine muove invece in Poliziano un interesse di tipo antiquario: vi è dunque uno spostamento di prospettiva sul piano esegetico[32].

E veniamo, infine, alla terza, e ultima, linea di ricerca. È interessante notare che nei *Miscellanea secunda* – composti nei primi anni Novanta e non ultimati – si ravvisano non solamente citazioni tratte dai libri I-IV delle *Quaest. conv.* (il che non stupisce), ma anche dai libri successivi al IV[33]. Ciò significa che nei primi anni Novanta Poliziano ha avuto modo di leggere un manoscritto contenente *tutte* le *Quaest. conv.* (o, almeno, i libri V-IX). Ma di quale manoscritto si tratta? Per questa domanda, al momento, non ho risposta. Posso solamente puntualizzare che il codice in questione non rientra tra i manoscritti oggi conservati alla Biblioteca Laurenziana.

Qui mi fermo. Come si vede, i problemi suscitati dalla quarta *tranche* di estratti plutarchei contenuti nel manoscritto BNF II I 99 sono molti e molto variegati: e, credo, anche molto stimolanti.

[28] Così recita compiutamente il passo: οὐ γάρ εἰμι γραμματικός, ὥστ'ἀπομνημονεύειν ποιημάτων, ἐν οἷς τοὺς παλαιοὺς *ἱερονίκας* ἀναγινώσκομεν ἀνθίνοις ἀναδουμένους στεφάνοις.

[29] Si noti qui la più corretta denominazione delle *Quaest. conv.* (*Symposiaca* = Συμποσιακά) da parte di Poliziano rispetto a *Symposia* del *Commento all'Odissea* (dove ricorre due volte: p. 288, ll. 403 e 404 Cesarini Martinelli). Sia nei *Miscellanea* I (tre occorrenze) sia nei *Miscellanea* II (quattro occorrenze) le *Quaest. conv.* sono denominate sempre *Symposiaca*.

[30] Svetonio (*Nero* 25) ricorda il *mos*, ma non ne spiega l'origine.

[31] Riporto il passo (normalizzando la grafia) secondo l'edizione di Basilea (1553) = Angelus Politianus. *Opera omnia*, a cura di I. Maïer, *Tomus primus*: *Scripta in Editione Basilensi anno MDLIII collecta*, Torino 1971 [1553], p. 308: «*Quod autem, inquit* [scil. *Plutarchus*], victoribus *curru vehentibus permissum, partem muri dividere, atque deiicere, hanc sane habet intellectum, non magnopere civitati muro opus esse, viros habenti, qui pugnare possint, et vincere*». L'originale plutarcheo (*Quaest. conv.* II 5 [639 E]) recita come segue: καὶ τὸ *τοῖς νικηφόροις* <εἰσ>ελαύνουσιν τῶν τειχῶν ἐφίεσθαι μέρος διελεῖν καὶ καταβαλεῖν τοιαύτην ἔχει διάνοιαν, ὡς οὐ μέγα πόλει τειχῶν ὄφελος ἄνδρας ἐχούσῃ μάχεσθαι δυναμένους καὶ νικᾶν.

[32] Notiamo ancora che in *Misc.* I 99 non troviamo invece nessun cenno al passo del terzo libro dei *Symposia* alluso da Poliziano in *Comm. Od.* I 2.

[33] L'elenco in: Angelo Poliziano, *Miscellaneorum Centuria secunda*. [...] V. Branca – M. Pastore Stocchi, p. 120 (*Indice dei nomi e delle citazioni*).

Addendum

Per un esame circostanziato degli estratti dei *Moralia* di Plutarco contenuti nel manoscritto polizianeo BNF II I 99 – con segnalazione dei dati essenziali e disamina dei risultati più rilevanti ad essi relativi conseguiti in questi ultimi anni – si può ora vedere: C. Bevegni, *Gli estratti dei* Moralia *di Plutarco nel manoscritto polizianeo BNCF II I 99*, «Sandalion» 32-33 (2009-2010: *re* 2011), pp. 225-241.

Alla nota 25. La datazione del corso sull'*Odissea* al 1488-89 o anche al 1489-90 è stata ribadita da Silvano nella sua edizione degli appunti polizianei relativi al corso stesso: Angelo Poliziano, *Appunti per un corso sull'*Odissea. Editio princeps *dal Par gr. 3069*, a cura di L. Silvano, Alessandria 2010 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica, 37), pp. LX-LXI.

Vincenzo Ruggieri

Levissos (?): un caso di topografia urbana in Licia*

Il golfo di Belceğiz, territorio a sud del più conosciuto golfo di Fethiye (Telmessos), continua ad offrire, con l'andar del tempo, materiale archeologico di indubbia qualità ed interesse. Quest'area, che per ragioni topografiche restringiamo fra Ölüdeniz - Beştaş - Gemile Köyü - Gemile adası - Karacaören adası - Yarım adası, rappresenta a mio avviso un peculiare 'insieme' urbanistico ed architettonico, i cui diversi siti manifestano una molteplicità di funzioni differenziate, ma legate in un unitario progetto urbano (fig. 1). L'arco cronologico che vede il sorgere ed il fiorire di questo territorio si racchiude essenzialmente nel VI secolo, e forse nella prima parte del VII[1]; si nota una certa, ma tenue ripresa durante il periodo medievale (che non tratterò in queste pagine) nei quartieri di qualche sito, ma il fenomeno, già in sé circoscritto, si chiude in breve. Forse per l'estensione del territorio, reso impervio dalla natura rocciosa e scoscesa della costa alta e dal promontorio di Yarım adası, come per i diversi approcci nell'esecuzione di scavi e rilievi, quest'area resta sfortunatamente ancora un *puzzle*, i cui tasselli sono ancora lontani dal permettere una lettura unitaria.

Nel 1983, C. Foss dette una sommaria descrizione dei principali insediamenti; un decennio dopo elaborò un testo improntandolo alla sua precedente visita[2].

* Molti hanno lavorato con me in questo territorio; ringrazio tutti ed in modo particolare la Dr.ssa Aleksandra Filipović e il Dr. Matteo Turillo, in questi ultimi anni alle prese con Gemile. Mi è doveroso riconoscere in questa sede la gentilezza del Prof. Sh. Tsuji e del Prof. K. Asano: essi mi hanno trasmesso indicazioni, foto, testi resisi indispensabili per l'elaborazione di queste pagine. Devo, infine, al Prof. K. Asano il rapporto finale sulla *Church III*, con l'iscrizione in mosaico: *Higashichichukai no Kouwantoshiiseki no Sougouteki Kenkyu* (= *Comprehensive Study of the Harbour City Site in East Mediterrenean*), ed. by K. Asano, Aichi University 2002. Esprimo anche il mio ringraziamento al Dr. I. Malkoç, direttore del Museo Arch. di Fethiye per le sue indicazioni e gentilezza.

[1] Questa evidente ristrettezza cronologica denuncia una ovvia mancanza di analisi stratigrafica negli scavi. L'unica testimonianza è l'accumulo di materiale di diporto che ha riempito, assieme al rovinoso crollo degli edifici, le aree centrali delle chiese e degli altri edifici civili ancora in piedi.

[2] C. Foss, *The Coasts of Caria and Lycia in the Middle Ages*, in *Fondation Européenne de la Science. Rapports des Missions effectuées en 1983*, vol. I, Paris 1986, p. 218-9; Id., *The Lycian Coasts in the Byzantine Age*, «Dumbarton Oaks Papers» 48 (1994), pp. 6-9.

Nel 1990, una équipe giapponese, prima sotto la direzione di Sh. Tsuji, poi di K. Asano, iniziò il lavoro sistematico di rilievo e scavo, con un interesse più accentuato all'isola di Gemile[3]; dal 1999 al 2003 furono, invece, intrapresi lavori di scavo su siti della terraferma, un impegno condotto dalla direzione del museo archeologico di Fethiye, coadiuvati da Sh. Tsuji[4]. Recente è, infine, il lavoro della *Tabula Imperii Byzantini* 8 ove, come di consueto, la presentazione dei siti segue l'ordine alfabetico dei *lemmata*[5].

Allo stato attuale delle ricerche relative a quest'area, si ha una discreta informazione sull'architettura ecclesiastica e su una piccola parte del suo arredo, in gran parte marmoreo[6]; esistono studi dedicati ai cicli pittorici antichi, grazie alle analisi di Sh. Tsuji, che lascia tuttavia quasi in ombra la *facies* medievale; infine, a parte un breve appunto sulla necropoli, l'architettura civile resta appena accennata, mentre le tecniche murarie e costruttive non sono mai affrontate adeguatamente. C. Foss, in modo succinto, riconosce l'unitarietà di quest'area allorquando dice che l'insediamento sull'isola maggiore di Gemile può essere considerato insieme con la vicina isola di Karacaören e con le tracce degli insediamenti sulla terra ferma[7]; non ha questa

[3] *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The First Preliminary Report, Memoirs of the Faculty of Letters Osaka Univ.*, a cura di Sh. Tsuji, 35 (1995), Osaka 1995 (in seguito come *Survey*). L'ultimo rapporto relativo al lavoro di scavo è del 1999: K. Asano, *The Survey and Excavation Gemiler Adası Kaya Area near Fethiye (1999 Season)*, Izmir 2000 (Araştırma Sonuçları Toplantısı, 18.1), pp. 31-40 relativo, soprattutto, sulla Church III e II dell'isola di Gemile; dello Stesso, *Early Byzan-tine Site in Ölüdeniz Area, West Lycia*, in *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos, Akten des Symposion Wien 1995*, a cura di H. Friesinger – F. Krinzinger, Wien 1999, pp. 721-723.

[4] Sh. Tsuji, *Notes from the Field in Ölüdeniz, Muğla, T.C.*, «Otemae Journal of Humanities (Otemae Univ., Nishinomiya, Japan)» II (2001), pp. 3-26; I. Malkoç – Sh Tsuji, *Preliminary Report on the Excavations in Ölüdeniz Area, Lycia, by Fethiye Museum, Ministry of Culture, Turkey, during 1999-2004*, «Al-Rāfidān» 26 (2005), pp. 1-24.

[5] H. Hellenkemper – F. Hild, *Lykien und Pamphylien*, Wien 2004 (*Tabula Imperii Byzantini*, 8), pp. 681-683 [in seguito come *TIB* 8]. Già in precedenza lasciavo fuori dal golfo di Belceğiz l'episcopato di Markianê, cf. V. Ruggieri, *LEBISSOS, MAKRH, MARKIANH e S. Nicola: nota di topografia licia*, «Byzantion» 67 (1998), pp. 143-147; è stata di recente avanzata l'ipotesi di collocare questa città episcopale nei pressi di Karaağaç-Bucht, a nord-ovest di Kaunos (dove, tuttavia, non ho trovato tracce di insediamento): F. Hild, *Die lykische Bistümer Kaunos, Panormos und Markiane*, in *Lithostrōton. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcel Restle*, Stuttgart 2000, p. 114. Chi scrive è in totale disaccordo con H. Hellenkemper, il quale ritiene inspiegabilmente medievali gli affreschi sull'isola di Karacaören, come romane le murature della tomba affrescata. Su questo, cf. V. Ruggieri – M. Turillo, C*onsiderazioni aggiuntive su siti dell'Asia Minore (Caria e Licia* [*TIB* 8]*): note storiche, lettura di strutture murarie ed analisi delle tecniche pittoriche*, «Orientalia Christiana Periodica» 73 (2007), pp. 123-130.

[6] Alcuni esemplari di scultura marmorea sono stati da me analizzati in *La scultura bizantina a Kayaköyü (Licia)*, «Studi sull'Oriente Cristiano» 13/2 (2009), pp. 81-108.

[7] Foss, *The Lycian Coasts*, p. 7. Non suona vero il giudizio di quest'Autore quando indica l'isoletta di Karacaören come la necropoli «of the whole settlement». Sull'isola grande di Gemile, infatti, vi sono, se non erro, diverse aree funerarie; v'è ancora da ricordare la presenza di almeno due altre tombe a Yarın adası, a sud della chiesa, come si dirà. Le aree funerarie sono sparse sull'isola maggiore di Gemile in due consistenti raggruppamenti (a parte qualche tomba all'interno dei plessi abitati). Le due aree principali, tuttavia, poste rispettivamente ad est della *Church IV* e fra la *Church II* e *III* non presentano una appropriata disposizione. In effetti, non si riesce ad individuare nessuna regolamentazione circa le distanze fra

visione d'insieme Hellenkemper, quando riassume l'architettura dell'isola di Perdikonēsi[8].

L'intento di questo mio contributo è indicare in qualche modo delle linee metodologiche che possano individuare al riguardo, come in altre situazioni analoghe in Asia Minore, una topografia relativa ad una città provinciale bizantina. Se per l'Occidente e per le regioni meridionali dell'impero si sono percorse già significative tappe circa la topografia cristiana[9], per l'Asia Minore in particolare si è ancora ben lontani da questa lettura. Certamente questa *impasse* non è dovuta a carenza di scavo archeologico o alla qualità della ricerca: le città orientali avevano spesso un ordito urbanistico di ben altra fattura e risalente a tempi lontani. In aggiunta, è molto arduo riconoscere la persistenza dei quartieri antichi nel processo di cristianizzazione delle città capitali già nel IV secolo, quando le prime chiese sorsero nel tessuto urbano[10]. Sulle città provinciali con scavi in corso, benché estese e di antica fondazione, ancora non si è ricercato quanto propongo, ancora non si forniscono coordinate urbane che portino a fissare delle costanti per la stesura d'una topografia cristiana (e questo è dovuto spesso non solo alla finalità dello scavo, ma anche alla diversa geografia e cultura del sito scavato). Su questa seconda categoria di città mi sembra prematuro pensare a delle costanti, anche perché annualmente appaiono nuovi e sostanziali dati che rimettono in questione identificazioni che sembravano

le tombe, né un canonico orientamento (l'ingresso si pone sia ad ovest, come ad est), né tantomeno ad individuare percorsi attraverso le aree sepolcrali.

[8] *TIB* 8, p. 210.

[9] Per uno sguardo generale, cf. Ph. Pergola, *Topografia cristiana e rinnovamento urbano in età tardo antica ed altomedievale: una rivoluzione degli ultimi trent'anni*, in *XLII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna 1995, pp. 747-769; Id., *Dalla civitas classica alla città sede di diocesi cristiana: teorie e metodi della topografia cristiana*, in *EUKOSMIA. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi*, a cura di V. Ruggieri – L. Pieralli, Soveria Mannelli 2003, pp. 341-375; B. Hamarneh, *Topografia cristiana ed insediamenti rurali nel territorio dell'odierna Giordania nelle epoche bizantina ed islamica V-IX sec.*, Città del Vaticano 2003 (Studi di Antichità Cristiana, 57), con bibl. relativa al patriarcato di Antiochia e Gerusalemme.

[10] Per Alessandria, Filone enumera cinque quartieri, mentre Libanio, per la sua Antiochia, li accenna nella sua *Oratio XI*; rispettivamente in A. Martin, *Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (IIIe-IVe siècles)*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 30 (1984), pp. 211-225; Id., *Topographie et liturgie: les problème des "paroisses" d'Alexandrie*, in *Actes du XIe Congrès Inter. d'Arch. Chrétienne*, Città del Vaticano-Roma 1989, II, pp. 1133-1144; Libanio, *Oratio XI*, 249 (ed. R. Förster, I, pp. 525-526); G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton N.J. 1961, pp. 656-664 per le chiese e i monasteri e per i riferimenti topografici rinvenibili nel mosaico di Yakto. Nulla di nuovo nella sezione dedicata a «territoire et cadre de vie» ad Antiochia in *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*, «Topoi. Oriente et Occident» Suppl. 5, 2004, p. 191 ss. Per Costantinopoli v'è un discorso a parte: la sua topografia non è altro che il riflesso, la proiezione della sua storia nel tempo cristiano. I problemi di fondo sono illustrati da G. Dagron, *Constantinople. Les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse*, in *Actes du XIe Congrès Inter. d'Arch. Chrétienne*, pp. 1069-1085; per i primi secoli, cf. anche C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siècles)*, Paris 1985.

acquisite[11] su edifici o sulla stessa evoluzione dell'assetto urbanistico della città[12].

V'è, infine, una terza categoria di città, quelle nate cristiane, soprattutto durante i regni di Anastasio e Giustiniano.

Negli anni passati ho presentato due di tali città (Panormos in Licia e Alakışla in Caria [forse Anastasiupolis])[13]; il caso che mi propongo di analizzare in questa sede è esattamente l'isola di Gemile, in Licia, col suo territorio. Benché vi siano state esitazioni in passato da parte degli studiosi, vorrei ritenerla, almeno come ipotesi di lavoro, la città di Levissos. Mi sembra fuori luogo soffermarmi sui motivi – benché qualcuno sarà qui citato – che mi hanno indotto a tale ipotesi di identificazione perseguita per circa un trentennio. Che, comunque, il sito sull'isola di Gemile fosse città non è sostenuto solo dalla sua estensione e qualità urbanistica e costruttiva – certo non si tratta di una *megalokôria* – ma anche dalla sua relazione coi quartieri periferici i quali hanno dimostrato uno stretto legame cronologico, funzionale e architettonico-artistico col centro. Se volessimo limitare il nostro orizzonte ad una visione più circoscritta, i tre siti urbani (Panormos, Alakışla e Levissos) presentano – pur se in una differente trama urbanistica dovuta alle specifiche condizioni geografiche di ciascuno – alcune costanti, sulle quali è possibile cominciare a tessere un disegno. Fra queste costanti segnaliamo: 1) le chiese determinano un agglomerato edilizio (non soltanto di edifici religiosi, ma anche civili, quali cisterne, case, bagni) e sono collegate fra loro da un tracciato viario principale che le attraversa o le costeggia; 2) le tombe entrano in città, indifferentemente dall'esistenza o meno di una cinta urbica; 3) i collegamenti con i quartieri extraurbani o i *choria* vicini sono costituiti da tracciati la cui natura e dimensione è determinata dall'orografia del terreno (per Levissos avremo gli approdi); 4) quartieri abitativi di buona qualità edilizia non sono cresciuti necessariamente attorno ad una chiesa; 5) strade urbane (da 2 a 3 m in larghezza) tendono, dove possibile, a schemi ortogonali; 6) zone commerciali, per i tre casi, poste presso la battigia, cui si accostano magazzini e un percorso viario[14].

[11] Recente è la nuova lettura sul presunto palazzo episcopale di Afrodisia di Caria: cf. M.L. Berenfeld, *The Triconch House and the Predecessor of the Bishop's Palace at Aphrodisias*, «American Journal of Archaeology» 113 (2009), pp. 203-29.

[12] Molti sono i casi ove possenti mura altomedievali tagliano la città antica, già cristianizzata e con chiese, creando una nuova topografia (a Side, Pinara, Patara, Tlos, Mileto, etc.).

[13] V. Ruggieri – K. Hattersly-Smith, *A Byzantine City near Osmaniye (Dalaman) in Turkey*, «Orientalia Christiana Periodica» 56 (1990), pp. 135-164 (cf. anche: Hild, *Die lykischen Bistümer*, pp. 108 ss.); *TIB* 8, pp. 776-9; V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 2003, pp. 162-213.

[14] Ciascuna di queste città possiede, ovviamente, delle caratteristiche diverse dalle altre o, in altri termini, sono difficilmente rappresentabili con un piano urbanistico standard. Mi riferisco: a grandi cisterne pubbliche; ad edifici con sale ad esedre (per l'amministrazione civile? dei *proteuontes*?); alle terme

Al di là d'ogni dubbio, è l'edificio ecclesiastico a diventare, dalla fine del V e per tutto il VI secolo, il polo delle coordinate topografiche all'interno e all'esterno della città. Oggi è oramai acquisita la convinzione che la proliferazione di edifici ecclesiastici non risponde né alla demografia urbana, né alle esigenze pastorali; sappiamo, inoltre, che il vescovo era un committente, ma certamente non di tutte le chiese o *oikoi* e santuari presenti nella sua giurisdizione: il mecenatismo laico, la committenza ricca (a Gemile un'iscrizione musiva certifica che tutto il pavimento della *Church III* era un dono di Machedôn, orefice [fig. 2]) disponeva di spazio per erigere e abbellire una dedicazione particolare[15]. Va ancora da sé che l'architettura di un edificio ha un suo specifico valore come opera costruttiva e ideologica, ma questo valore, poi, deve legarsi alla funzionalità dell'edificio nella topografia urbana e nella vita sociale della città. Se, infine, si legge con attenzione la planimetria della città cristiana, l'area urbana occupata dagli edifici religiosi non solo è ampia (atrio, battistero, vani aggiuntivi alla chiesa, palazzo episcopale), ma esercita una forza centripeta sul tessuto urbano circostante, usualmente meno spazioso e diviso dagli assi viari secondari che lo innervano[16].

All'interno di questo discorso, mi sembra funzionale illustrare, pur se brevemente, il ritmo della vita religiosa urbana cosi come si svolgeva nel pieno VI secolo. Gemile e i siti vicini richiedono una nota introduttiva di carattere storico-liturgico che ben si confà ad una città avente un'origine cristiana ed un arco cronologico relativamente ristretto. Il cristianesimo, fin dalle origini, è un fenomeno essenzialmente urbano e l'esser divenuto la religione di stato ha fatto si che esso, in modo lento ma profondamente invasivo, divenisse l'espressione della identità e appartenenza sociale. La libertà d'espressione, che la nuova religione ottenne già nel quarto secolo, fu capace di informare architettonicamente un'area urbana, esplicandosi in quella che i liturgisti oggi chiamano il 'carattere urbano della liturgia'.

La liturgia bizantina è stata fin dalle origini essenzialmente una liturgia stazionale, vale a dire, un servizio di culto pubblico, espressione della fede di una popolazione, non ristretto all'interno di un'aula o di un solo edificio, ma, secondo l'uso processionale, utilizzava tutte le aree abitate o frequentate dalla gente del luogo:

pubbliche; alla cinta muraria o ad un quartiere urbano fortificato; alla disposizione delle sepolture. Devo confessare che è estremamente arduo identificare quelle strutture, certamente esistenti al tempo, relative all'amministrazione civile del centro, pur considerando il ruolo monopolizzante del vescovo nel pieno VI sec. Un discorso a parte merita il 'palazzo episcopale'.

[15] Conviene forse pensare alla creazione di un quartiere eponimo, come accadeva nella capitale?

[16] Almeno per i casi da me citati, non si hanno al momento indicazioni che possano indicare la presenza d'un monastero (certamente non nell'area centrale); possibilità di questo genere si possono intravedere, almeno per quanto diremo di Gemile, per i siti non centrali.

> Stational liturgy is a service of worship at a designated church, shrine, or public place in or near a city or town, on a designated feast, fast, or commemoration, which is presided over by the bishop or his representative and intended as the local church's main liturgical celebration of the day[17].

Alla mentalità moderna può certamente sembrare inspiegabile, o, per lo meno, enfatica una struttura chiesastica, come vedremo, onnipresente e volta a creare in questa parte superiore del golfo, un modello urbanistico applicabile a tante città dell'Asia Minore, ma la cui lettura non è ancora pienamente valutata. L'ordito monumentale ecclesiastico, che sembra invadere larghi spazi urbani, non era incombente ed asfissiante per i bizantini, che trovavano, invece, nella scansione del calendario liturgico e degli eventi ordinari della giornata la ragione per vivere la loro città, i suoi monumenti e le sue strade attraverso celebrazioni festive e processionali[18]. È vero che è impresa faticosa, per non dire impossibile, mettere per iscritto gli usi di tutte le chiese «*kata poleis kai choras*»[19], quasi a ricostruire quanto stava accadendo nello sviluppo rituale della liturgia nella prima metà del V secolo, ma delle costanti liturgiche, mi si consenta questo termine, si rinvengono in tutte le primitive comunità cristiane organizzate. Mi riferisco, parlando di costanti, all'ufficio divino cattedrale (mattutino e vespro), all'iniziazione cristiana che sfocia nella liturgia eucaristica[20]. Su quest'ossatura originaria si è sviluppata la molteplicità degli usi, della 'messa in opera' degli eventi sacramentali, della susseguente ritualità versata su esigenze di vita quotidiana urbana o rurale. Anni or sono, M. Arranz delineò in modo esemplare

[17] J.F. Baldovin S.J., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Orientalia Christiana Analecta, 228), Roma 1987, p. 37; cf. anche pp. 253-268. Per le fasi iniziali ed evolutive della liturgia bizantina, in relazione anche alla liturgia stazionale così come desunta dal *Typikon* di Santa Sophia, cf. R. Taft, *How Liturgies grow: the Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy"*, «Orientalia Christiana Periodica» 43 (1977), spec. pp. 357 ss.

[18] La nuova città, creata come cristiana, non ha prodotto ad oggi nessuna epigrafe di acclamazione posta su qualche struttura pubblica; questo fenomeno è certamente sintomo di un variato piano urbanistico, ma, come fenomeno, esso è dovuto anche alla flessione dell'epigrafia in città. Resto sempre dell'opinione che una considerevole quantità di elementi relativi alla vita quotidiana siano rinvenibili nell'eucologio bizantino che, a parte le sezioni proprie alle liturgie eucaristiche e battesimali, contiene una miriade di preghiere e cerimonie d'estremo interesse anche per il discorso in questa sede.

[19] Socrate, *Hist. Eccl.* V, 22 (*PG* 67, col. 641A).

[20] Si tenga conto della variazione avvenuta nella vita della chiesa antica. Il battesimo rappresentava il «defining Christian ritual in the Early Church, until the end of persecutions and the spread of infant baptism led to the decline of the catechumenate and the ultimate privatization of baptism, displacing its centrality in the life of the ancient Christian community and leaving only the eucharist as a core-synaxis of the assembly». R. Taft, *Recovering the Message of Jesus. In memory of J.J. Mateos Alvarez, S.J.*, «Orientalia Christiana Periodica» 71 (2005), p. 269. Il declino delle catechesi battesimali conduce alla genesi della lettura mistagogica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (includendo poi anche l'edificio della chiesa); il caso della catechesi battesimali di Severo di Antiochia all'interno delle sue omelie cattedrali sembra alquanto unico.

ed essenziale i vari stadi dell'evoluzione della liturgia bizantina[21]. I libri liturgici, che potrebbero restituire le prassi delle comunità, fino ad oggi non sono stati ancora reperiti; eppure: «il a dû exister un livre, au moins pour la célébration de l'eucharistie selon le formulare de Saint-Jacques ainsi que pour l'administration des sacraments»[22]. Credo che Arranz abbia pienamente ragione: anche se obbiettivamente non ci è pervenuto nessun testo completo, un'*archeologia delle fonti agiografiche* antiche ne dà vari ed interessanti stralci ed accenni testuali[23]. Parlo, in questo contesto, di un problema metodologico: dopo la graduale trasformazione o scomparsa della città classica, l'archeologo si confronta con la domanda: cosa cercare? L'archeologo non può trovare quanto non cerca[24].

Diversamente da quanto si pensa ai giorni nostri, le chiese non erano ufficiate *contemporaneamente* nel giorno domenicale con la sinassi eucaristica[25]. Attorno al X secolo abbiamo quanto potrebbe chiamarsi 'la codificazione' di due

[21] M. Arranz, *Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine – Byzance – Russie. Essai d'aperçu historique*, in *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle*, Roma 1976 (Conférences Saint-Serge, 13), pp. 43-72 (con enfasi sulla liturgia delle ore).

[22] Arranz, *ibid.*, p. 49 (relativo all'ipotetico originario eucologio gerosolimitano). La *Vita Sancti Auxibii* è datata con quasi certezza fra il 600 e 649 (in *Hagiographica Cypria* [*Corpus Christ*. ser. gr. 26], a cura di J. Noret, Turnhout-Leuven 1993, p. 158) e, tuttavia, Noret esita nel riconoscere la presenza di un testo eucologico nella fase redazionale di questa *Vita*: «Qu'on nous comprenne donc bien: nous n'avons pas voulu dire que l'auteur de la *Vita Auxibii* a connue les textes mêmes (édités par Goar ou d'autres) auxquels nous renvoyons, mais qu'il a connu des textes analogues ou apparentés et qu'en tout cas il recourt à des formules qui se retrouvent dans la liturgie» (*ibid.*, 162). Si ritorna a ricordare che l'edizione del Goar non offre sempre e correttamente l'edizione del *Barb. gr 336*, e che quest'ultimo è una copia dell'Italia Meridionale di un originale costantinopolitano.

[23] Sappiamo che prima del 564 v'era un «libro contenente la divina liturgia e le altre preghiere»: H. Blum, *Die Vita Nicolai Sionitae*, Bonn 1997, cap. 6 (p. 28); I. Ševčenko – N. Patterson Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Brookline, Mass. 1984, p. 26. I commentari non hanno notato questa presenza, né il motivo che l'agiografo accenna: imparare-studiare questo libro. In realtà è quanto aveva fatto anche lo scriba, come agiografo, nello scrivere la vita del Santo: V. Ruggieri, *Nicholas of Sion and the Meeting of Cultures: the Literary Models*, in *Acts of the III Inter. Symposium on Lycia, Symposium* Proceedings, a cura di K. Dörtlük *et alii*, Antalya 2007, pp. 657-664. Prassi eucologiche, entrate caoticamente o ben inserite nell'eucologio patriarcale, esistevano ed erano attive prima della redazione del *Barberini*: nel 693-694, cf. V. Ruggieri, «Orientalia Christiana Periodica», 54 (1988), pp. 116-117 (cf. Theophanes, *Chronographia* 368[5-6] (ed. De Boor), dove παραλαμβάνω è indicativo di una tradizione *già* scrittà («hand down»: C. Mango – R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford 1997, p. 513). Di questa preghiera si ha un accenno anche in: *Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza*, a cura di H. Grégoire – M.-A. Kugener, Paris 1930, p. 78[7], e nella *Vita Sancti Auxibii* 186[227-228]. Le due fonti agiografiche, tuttavia, indicano più di quanto il *Barberini* accenna. Le due *Vitae*, infatti, richiamano una cerimonia (probabilmente una *akolouthia*) relativa a schizzare la pianta della chiesa con una propria preghiera: «e il santo vescovo, facendo la preghiera e la gonyklisia...» (*Vita Porph.)*; «e facendo la preghiera, schizzò a terra la pianta della chiesa» (*Vita S. Aux.)*. Un altro caso episcopale è stato da me trattato in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik», 43 (1993), pp. 28-29.

[24] St. Mitchell, *The Settlement of Pisidia in Late Antiquity and Byzantine Period: Methodological Problems*, in *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraums*, a cura di K. Belke – F. Hild – J. Koder – P. Soustal, Wien 2000, p. 145.

[25] Senza citare ulteriori feste locali, sappiamo che v'erano dei giorni (includendo la vigilia) in cui la liturgia era celebrata nella chiesa cattedrale e in tutte le altre chiese del luogo: la Pasqua, J. Mateos, *Le Typikon de la Grande Ègliso. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle*, I-II, Roma 1962 (Orientalia Christiana

fondamentali libri liturgici costantinopolitani: il *Typikon* e il *Synaxarium*[26], mentre al tardo VIII secolo appartiene l'edizione manoscritta dell'eucologio patriarcale costantinopolitano[27]. Una lettura comparativa del *Typikon* e del *Synaxarium*, lungo la scansione del ciclo di dodici mesi, mostra come la sinassi era celebrata in molte chiese dei diversi quartieri della capitale. La designazione della chiesa prevista per la sinassi diveniva la *statio* del giorno, dove la gente si recava processionalmente e con canti[28]. Il numero delle chiese, dunque, non deve essere valutato in riferimento alla densità di popolazione, quanto piuttosto allo svolgimento della vita religiosa dello stesso sito[29], oltre a varie altre istanze a carattere ideologico ed economico.

Un ulteriore aspetto, e di una certa importanza, è dato dalla presenza di battisteri che, come si dirà, sono in numero di tre in questa ristretta area. Misconosco il motivo per cui gli archeologi giapponesi hanno ritenuto la *Church III* come la cattedrale dell'isola di Gemile; la *Church I*, a parte le sue maggiori dimensioni, pur se oggi monca nel suo sviluppo ad ovest, conserva un grande ambiente battesimale. Mi sembra prudente ritenere – senza voler diminuire l'ipotesi formulata – che in ambiente cattedrale (non monastico)[30], usualmente, pur se non

Analecta, 165-166), II, p. 92, l'Ascensione (*ibid*., II, p. 126), la Pentecoste (II, p. 136), il Natale (I, p. 154) e le Teofanie (I, p. 174).

[26] Rispettivamente editi da: J. Mateos (vedi nota precedente) e H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (*Propylaeum ad Acta SS. Novembris*), Bruxellis 1902.

[27] *L'eucologio Barberini gr. 336*, a cura di S. Parenti – E. Velkovska, Roma 2000². Un'edizione dell'eucologio patriarcale basata soprattutto sul *Gb 1* (il 'Bessarione', ma di fine XI - inizi XII sec.) è stata edita da M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale), con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Roma 1996 resta per molti versi inservibile nel nostro discorso a causa della priorità data a mss. posteriori. Le variazioni o omissioni testuali rispetto al Barberini 336 presentate dal Leningr. gr 226, chiamato giustamente eucologio di tipo 'paroissial', potrebbero, qualora studiate con lettura comparativa, dare luce anche alla vita liturgica in siti non metropolitani o urbani; per questo ms., cf. A. Jacob, *L'euchologe de Porphyre Uspenski Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, «Le Muséon» 78 (1965), pp. 173-214 (il testo patriarcale della catechesi del venerdì santo, in effetti, sarà omesso).

[28] Cf. Mateos, *Le Typikon*, II, pp. 302 e 319-320 (*s.v.* λειτουργία III e συνάξις a); Taft, *How Liturgies grow*, p. 364. Il lettore, tuttavia, deve considerare che quanto si rinviene nei testi relativi alla prassi liturgica della capitale non può, *a priori*, essere applicata indiscriminatamente ad altri siti urbani dell'Asia Minore; la sottoscrizione della provincia licia sotto il patriarcato costantinopolitano non avalla, in età molto alta, una identificazione della prassi liturgica. Ritengo che alla fine del V e per gran parte del VI secolo la liturgia conserva ancora molto della sua originaria elasticità e sviluppo, legata com'era alla cultura del suo proprio territorio e ad altri influssi recepiti dalla geografia con la quale si avevano più vicini rapporti culturali ed economici.

[29] Quando parlo di vita religiosa, intendo non solamente il ritualismo del culto stabilito dalla decorrenza cronologica d'una festa o altro, ma tutta la mobilità sociale, emotiva, festiva che una celebrazione comportava. È quanto vorrei chiamare la *urbanitas* medievale La qualità della fabbrica e della decorazione degli edifici ecclesiastici, ovviamente, richiama il problema della committenza e relativo investimento economico.

[30] Intendo per 'cattedrale' un ambiente secolare, non monastico (villaggio o città che sia), la cui vita liturgica è guidata dal vescovo o presbitero. In questo contesto si celebrava l'ufficio divino cantato (l'*asmatikê akolouthia*). Su questo tema e gli ambienti ove l'ufficio era celebrato, si veda inizialmente: M.

necessariamente, la chiesa con impianto battesimale diveniva il fulcro ove la vita ecclesiale del sito trovava il suo pieno compimento.

Ritornando alla nostra città, a Gemile le chiese, in numero di 4, stanno lungo un asse viario che parte da ovest e termina a est, seguendo il crinale dell'isola. Le aree ecclesiastiche si situano lungo questa strada piuttosto malagevole a causa della variabilità delle quote che attraversa; i complessi ecclesiastici creano, sia per la loro maggiore dimensione, sia per i requisiti dovuti alla loro planimetria d'insieme, spiazzi ed aree aperte a mo' di terrazze, oltre all'usuale atrio[31]. Questo elemento urbanistico (la terrazza e/o la piazza antistante) è ben evidente nella *Church III*, estendendosi a nord e su tutto il lato sud e sud-est; da questa posizione la gente poteva deliziarsi di una veduta che raggiungeva i 'Sette Capi'[32]. Della *Church I*[33] si può dire ben poco, visto lo stato di conservazione dell'edificio; a meridione ed a ovest della chiesa si aprivano le aree commerciali. La *Church II* (fig. 3) offre il suo lato nord alla strada principale; un bel passaggio voltato lega la chiesa con un grande edificio a nord (a quota più bassa), a due piani. Alla *Church IV* si arriva in discesa attraverso il lungo ed elegante passaggio voltato che immette nell'atrio mosaicato dell'edificio.

Questo processo costruttivo (che non ha interessato esclusivamente le chiese) ha richiesto un dispendio non indifferente per terrazzare e regolarizzare la quote previste per lo spazio aperto, un'impresa che s'avvaleva indubbiamente di grande impegno di mano d'opera, ma che comportava anche ingenti oneri finanziari. Attenendoci alla tecnica costruttiva delle chiese, questo impegno di mano d'opera diventa evidente nelle *Church I*, *II* ed ancora più drastico ed eclatante, perché richiesto dalla collocazione 'canonica' del nartece ad ovest, nella *Church III*. Si potrebbe adeguatamente parlare in questi casi di *Felskirchen*, abbondanti nell'area licia sud-occidentale[34]; più che ricorrere a speculazioni diverse, cre-

Arranz, *La liturgie des heures selon l'ancient euchologe byzantin*, in *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di B. Neunheuser O.S.B*, Roma 1979 (Studia Anselmiana 68), pp. 2 ss; J. Mateos, *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, «Orientalia Christiana Periodica» 35 (1969), pp. 347-374; R. Taft, *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church*, Cochin (Kerala) 1984; P.F. Bradshaw, *Cathedral vs. Monastery: the Only Alternatives for the Liturgy of the Hours?*, in *Time and Community. In Honor of Th. J. Talley*, a cura di J. Neil Alexander, Washington D.C. 1990, pp. 123-136.

[31] Questi spazi, 'autour de la basilique', sono stati già intravisti dagli archeologi cristiani nelle contrade meridionali dell'impero: N. Duval, *L'architecture chrétienne et les pratiques liturgiques en Jordanie en rapport avec la Palestine*, in *'Churches Built in Ancient Times'. Recent Studies in Early Christian Archaeology*, a cura di K. Painter, London 1994, pp. 154-155.

[32] Molto probabilmente, l'arrivo alla *Church III* avveniva da nord.

[33] Nella pianta dell'équipe giapponese non sono stati rilevati tutti gli edifici accennati dai numerosi monconi murari ancora in vista.

[34] Questa procedura costruttiva è stata messa in rilievo da P. Grossmann – H.-G. Severin, *Frühchristliche und byzantinischen Bauten im südöstlichen Lykien*, Tübingen 2003 (Istanbuler Forschungen, 46), pp. 119-120; per l'immane lavoro speso sulla chiesa di Alacahisar, cf. F. Hild, *Klöster in Lukien*, in *EUKOSMIA*, p. 316, foto 1-6; *TIB* 8, pp. 852-856 e foto 369-374.

do che un'esigenza urbanistica ed orografica sia il movente di questi lavori[35]. Un compromesso stilistico e costruttivo, infine, è suggerito dal lungo corridoio voltato che ha richiesto il taglio della roccia per scendere a gradini fino allo spazio antistante la *Church IV*[36]. La variazione di quota nella discesa è risolta con un espediente architettonico, decorato ad affresco: creazione di semicupole che, scendendo di quota, abbassano sistematicamente la volta sempre a botte[37]. Se Gemile manca di impianti ludici – strutture inesistenti nelle nuove fondazioni del VI secolo –, di una *agorà* o di terme pubbliche (almeno per quanto appare allo stato attuale dello scavo), il fuoco della pianta urbana, a quanto sembra, è da ricercarsi nel *tetrapylon*, posto ad est della *Church III* che, se non erro, pur espletando una funzione d'antico retaggio urbano, si presta anche ad un uso religioso, considerate le decorazioni pittoriche che tuttora conserva[38]. La *Church IV* è l'ultima ad est e raccoglie attorno a sé un consistente agglomerato di edifici civili, numerosi ma senza un preciso disegno planimetrico. È vero che a nord come a sud v'è una consistente variazione di quota, e probabilmente è dovuta a questa situazione il raggrupparsi disordinato delle costruzioni (un caso identico si trova nel 'quartiere del Torrione' ad Alakışla).

Come si accennava prima, l'asse viario, che parte da ovest (con gli accessi a gradini dal mare), con il suo vario andamento altimetrico, sembra rappresenti la strada principale della città. Questa arteria illustra urbanisticamente la città collegando le chiese e toccando i quartieri centrali[39]. È interessante, tuttavia,

[35] Questa motivazione è evidenziata da due siti a mare sulla costa sud-occidentale licia, a Karacaburun e Inceburun: cf. V. Ruggieri, «Orientalia Christiana Periodica», 65 (1999), pp. 279-305 per entrambi i siti; cf. anche A. Zäh, *La chiesa del porto di Kalabatia in Licia occidentale e i suoi affreschi*, «Quaderni friulani di archeologia» 11 (2001), pp. 193-211 e fig. 4.

[36] La lunghezza misurabile del corridoio ancora stante, dall'attacco ad est della *Church III* fino ai pressi dell'atrio della *Church IV*, misura 169,30 m, mentre la larghezza si teneva in media su 2,50 m; tutto questo percorso era a gradini. Varie, su diverse altezze, le 'piazzole di sosta' che si aprivano all'esterno degli archi laterali. Un impianto architettonico abbastanza simile è presente ancora ad Alahan, inteso a legare la chiesa occidentale con l'altra ad est.

[37] Mi sembra rilevante sottolineare come all'inizio di questa 'via voltata ed a gradini', già nella prima sezione dove la muratura è ben conservata anche in alzato, i costruttori abbiano fatto ricorso sia ai pennacchi come alle trombe d'arco per alzare le cupole poste a coprire incroci con percorsi ortogonali da nord e sud.

[38] Resta indicativo per la lettura di questa città il fatto che il corridoio voltato sia rimasto in uso anche in tempo medievale, come evidenziato da T. Masuda, *Greek Inscriptions in the Ölüdeniz-Gemiler Ada Bay Area*, in *Survey*, pp. 118-119; V. Ruggieri, «Orientalia Christiana Periodica», 56 (1990), p. 492, senza nulla aggiungere al fatto che in tempo medievale l'interno della *Church III* diventi luogo di sepoltura.

[39] Mentre alla sua partenza da ovest la strada avanzava certamente a gradini a causa della consistente variazione altimetrica, subito dopo la *Church* II essa mostra una pavimentazione in calcare, regolarizzata, larga da 1,80 a 2,20 m; sul bordo sud di questa sezione viaria si è trovata anche un segmento di condotto, dallo spessore di 15 cm, per incanalare lo scolo delle acque. A quest'asse si collegano le trasversali che scendono a mare, verso nord (sezione commerciale ed abitativa della città). Queste strade trasversali servite da scale richiamano l'urbanistica classica di molte città di questo versante occidentale (Cnidos, Priene, Pinara, ed altre).

come l'arteria non tocchi le necropoli che su Gemile sono situate ulteriormente ad est della *Church IV* e sul pendio ripido a sud fra la *Church II* e la *Church III*. Vien da pensare che, pur essendo le tombe entrate in città, esse erano comunque 'separate' dagli agglomerati prevalentemente residenziali e commerciali. Probabilmente era questa l'intenzione nel dedicare aree disabitate alle sepolture[40]; qualcosa di analogo si rinviene anche a sud del passaggio voltato fra le ultime due chiese, ove molte tombe sparse si ergono sul declivio della collina[41].

Schizzata brevemente la topografia cristiana sull'isola di Gemile, resasi leggibile grazie alla disposizione delle chiese lungo l'asse centrale e le aree sepolcrali, mi sembra doveroso richiamare anche gli altri siti propinqui alla città, anch'essi punteggiati da chiese. Nella lista che segue, i nn. 2-5 sono praticamente attaccati alla città, divisi solo da una striscia di mare; i nn. 6-8 appartengono certamente ad un insediamento strettamente legato a Gemile. È d'uopo, a questo punto richiamare non solo la collazione delle chiese (tutte di tipo basilicale, con una elevata percentuale ad una sola abside centrale avente profilo circolare anche all'esterno), aventi tutte annessi liturgici adiacenti al corpo centrale, ma anche tenere presenti i battisteri dell'isola grande e dei siti prossimi:

1. nell'isola di Gemile si trovano quattro chiese (*Church I-IV*)[42]; aderente al lato sud della *Church I*, la prima ad ovest in basso, c'è un battistero cruciforme[43];
2. nell'isola di Karacaören si trova un altro battistero, anch'esso cruciforme, posta a sud-ovest dell'unica basilica con una grande sala absidata adiacente alla navata laterale sud (fig. 4); vi sono inoltre sparse sul terreno tombe di ottima fattura, diverse per tipologia (una, certamente, di particolare valore religioso [fig. 5]); vari edifici di considerevole grandezza, a due piani, si accostano alla chiesa da ovest;
3. a Yarım adası si conserva solo una chiesa di particolari caratteristiche architettoniche; questo insediamento aveva anche alcune sepolture e un piccolo agglomerato di edifici che affiancavano la chiesa a nord[44];
4. Mustafa Basilica, sita a Beştaş;
5. Gemiler Basilica, nel villaggio cosi chiamato nella baia di Gemile Köyü; presso la battigia, si erge un piccolo edificio termale (vedi appresso);

[40] Una situazione analoga si rinviene anche per la necropoli ad Alakışla; le tombe erano addossate ai pendii della collina dell'acropoli caria.

[41] Questa partizione di aree sepolcrali, tuttavia, non ha impedito che qualche tomba, di ottima fattura, sia all'interno dell'abitato. In seguito citeremo un'altra area sepolcrale, sull'isoletta di Karacaören.

[42] Nella primitiva pianta urbana schizzata dall'équipe giapponese si nota anche una quinta chiesa nell'area residenziale sul versante nord della collina; da me non trovata, e dai giapponesi mai descritta.

[43] Questa chiesa, che di gran lunga è la più grande, è l'unica sull'isola principale ad avere un battistero.

[44] V. Ruggieri, *Katêchoumenon: uno spazio sociale*, in *EULOGHMA. Studies in honor of Robert Taft S.J.*, Roma 1993 (Studia Anselmiana, 110), pp. 398-402.

6. Ölüdeniz, *Sand Beach Basilica*, chiamata anche *Kumburun Kilisesi*;

7. Iskender Basilica, sempre ad Ölüdeniz, nella parte nord della laguna; anche qui un battistero cruciforme accompagna l'impianto basilicale;

8. Deniz Kamp Basilica, ancora ad Ölüdeniz, verso la parte occidentale del villaggio[45].

Richiamiamo ancora altri dati certi relativi a questo territorio, cosi come risultano dai lavori finora condotti. Nella localizzazione sul territorio, tutti gli insediamenti abitativi sull'isola maggiore si sviluppano al riparo dal vento del sud (per le usuali vie marittime), e dal *maltem*, disponendosi ai piedi della catena montuosa. Questa tipologia di insediamento, certamente attuata contro il vento e la corrente circolare che il mare crea a quell'altezza, favoriva il traffico fra la città e gli scali antistanti, posti anch'essi in baie riparate[46]. Lo sviluppo abitativo sull'isola di Gemile segue la direzione est-ovest, con un'evidente prolificazione di edifici e strutture pubbliche sul versante nord, più riparato e con pendio meno ripido rispetto a quello meridionale. Dal versante nord partivano le scalinate terrazzate che, da moli e magazzini[47] a mare, salivano verso l'arteria principale. Ne segue che l'impianto della struttura viaria (sia sull'asse est-ovest che su quello nord-sud si è fatto ricorso all'uso di scalini per superare i notevoli dislivelli, con maggiore frequenza sull'area settentrionale), benché di limitata dimensione e con assetto non sempre ortogonale, presenta a volte tratti di una certa eleganza (i tracciati non sempre regolari a nord di *Church I-IV*)[48]; del trat-

[45] La toponomastica, sappiamo, non è una qualità encomiabile delle amministrazioni comunali turche. Nel 1983, al tempo della mia prima visita ad Ölüdeniz, ebbi modo di scoprire una struttura absidale avente accanto, ancora ad est, una struttura rettangolare di 2,60 per 4,70, voltata e recante tracce di affreschi; l'appezzamento era chiamato dal proprietario (in atto di costruirvi il suo campeggio) *Deniz Kamp*. Se si tratti della stessa chiesa (Malkoç – Tsuji, *Preliminary Report*, p. 3) non saprei assolutamente deciderlo.

[46] Relativamente alla topografia cristiana, meriterebbe un capitolo a parte la scelta dei luoghi per gli insediamenti. In effetti, lungo tutta la costa licia ad ovest, questo golfo di Belceğiz era l'unico ad avere, sul mare e nel VI sec., una possibilità di benessere e sopravvivenza. Chi non conosceva bene questo largo anfratto di costa, montagnoso e ripido, stretto e ventoso, non poteva facilmente far vela in esso, e questo a causa anche dei fondali rocciosi che improvvisamente appaiono sotto la carena delle imbarcazioni. Cf. R. Heikell, *Turkish Waters and Cyprus Pilot. A yachtman's guide to the Mediterranean and Black Sea Coasts of Turkey with the Island of Cyprus*, St Ives-Huntingdon 1993, pp. 215-217. Una situazione analoga, sulla costa caria, fu da me analizzata in *Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi*, «Orientalia Christiana Periodica», 55 (1989), pp. 75 ss.

[47] È improbo segnalare sulla planimetria della città gli innumerevoli magazzini e scalinate che dalla battigia salivano verso il centro (certamente oltre 70). Qui si tocca un problema che al momento esula dalla nostra analisi, quale l'identità delle molte strutture edilizie ancora sott'acqua (bradisismo e terremoto).

[48] Un intreccio ortogonale persiste ancora in alcune città licie di fondazione antica, assieme a caotici agglomerati viari presenti in qualche altro quartiere urbano. Brevi esempi relativi a Limyra, Arykanda e Kyaneai sono stati illustrati da Th. Markstein, *Intraurbane Strassensysteme in Lykien*, in *La rue dans l'antiquité. Définition, aménagement et devenir de l'Orient méditerranéen à la Gaule*, a cura di P. Ballet – N. Dieudonné-Glad – C. Saliou, Rennes 2008, p. 229.

to coperto abbiamo già accennato. Come ci si può aspettare, tuttavia, da una tale configurazione topografica, il ricorso a vari tipi di terrazzamento era inevitabile per sostenere la densità abitativa sul versante nord. Gli approdi di Gemile sono naturalmente posti a nord (uno a sud, sotto la *Church I* era inteso essenzialmente a collegare l'isoletta di Karacaören al sito di Yarım adası), ma non c'è un insieme di dati che possa far intuire la portata del traffico tra le due sponde. Se non vado errato, vi sono testimonianze sul sistema per lo scolo delle acque; molto ben disegnato a sud-est e a sud della *Church I*. Sappiamo dai precedenti lavori che il sistema idrico per approvvigionare il battistero scaricava con un drenaggio a cielo aperto a sud dell'impianto battesimale che, a sua volta, ricorreva a condutture interrate; in alto su questo stesso versante, tuttavia, fuoriusciva una canalizzazione che, probabilmente, raccoglieva anche lo scarico delle acque proveniente dalla zona adiacente alla *Church II*. Sintomatica per la lettura della città è la fogna a cielo aperto che scendeva a mare su ambo i versanti attraverso le canalizzazioni scavate nel calcare della collina.

L'approvvigionamento idrico era basato sulla molteplicità di cisterne pubbliche e private. Se, come sembra, Karacaören era chiamata da qualche Portulano *insula cisternarum* – benché non ne possegga tante! – Gemile ne conserva un numero considerevole, con dimensioni e forme diverse. Il sistema di alimentazione di questi depositi non è sempre evidente, e la captazione si avvaleva di sistemi non uniformi, in riferimento, credo, alla diversa grandezza e funzione che la cisterna assumeva. Il sistema di copertura a piani inclinati del tetto con condotta verticale si è riscontrato nell'annesso sud della *Church IV*,[49] disegno favorito dalle piccole dimensioni del deposito. Per la grande cisterna pubblica[50], posta a nord di *Church III* e *IV*, credo si sia fatto ricorso a condotte oblique sfocianti all'interno dagli spigoli superiori. Essa aveva le dimensioni interne abbastanza grandi: 32,85 per 5,88 m. La copertura di captazione delle acque (si alzava di 3 m dal probabile calpestio interno) era sostenuta da archi che impostavano su due file di cinque pilastri, paralleli ai lati lunghi; lo spessore del cocciopesto all'interno toccava 35 mm. L'impegno versato su questa cisterna – purtroppo la volta è crollata – è ulteriormente sottolineato sul versante settentrionale dall'aggiunta di un muro di contenimento, spesso 1,30 m, addossato al muro interno di 90 cm; l'altro lato lungo misura 1,40 di spessore. L'accesso all'interno avveniva per una porta a nord-ovest che scendeva a gradini. Se si osserva la cura costruttiva di tutto l'impianto, non si può non riconoscere una buona tecnica costruttiva. Il paramento verticale interno è realizzato con conci di media grandezza, mediocramente sbozzati ma tesi sempre a conservare oriz-

[49] *Survey*, p. 81, ill. 1.
[50] *Higaschichichukai*, p. 28, e foto 58.

zontale l'assisa. L'imposta della volta, inoltre, ricorrendo allo stesso materiale, regolarizza il blocco per avere una maggiore coesione nella spinta. I pilastri addossati, invece, mostrano una voluta alternanza di posa verticale e orizzontale di blocchi squadrati per l'occasione. Una rifinitura muraria come realizzata in quest'impianto non sembra ripetuta, forse a causa della particolarità delle sue dimensioni e della natura pubblica dell'opera[51]. Cisterne più piccole, come quelle relative alle chiese, servivano per scopi propri agli edifici vicini.

Prima di offrire un breve quadro su un paio di insediamenti vicini, vorrei in breve enumerare qualche ragione per indicare come questo insieme di siti costituiscano un territorio urbano: cronologicamente tutte le chiese si pongono all'interno del VI secolo, e questa cronologia è motivata dalla tecnica costruttiva (a parte le tipologie basilicali), dalle stilature sugli arricci dei paramenti murari; dall'omogeneità degli elementi decorativi in marmo (molto probabilmente proconnesio e di chiara influenza costantinopolitana); dalla qualità degli intonaci e dall'alta qualità degli affresci[52]; dalla tipologia e natura dei pavimenti musivi[53]; dalle ricorrenze tipologiche di varie tombe; dalla posizione degli approdi e approntamento d'essi.

Karacaören. La piccola isola di Karacaören conserva una grande basilica a tre navate con un annesso a sud e un impianto battesimale (fig. 4). Lungo il pendio occidentale della basilica, è presente una serie di strutture, tutte adiacenti all'area occidentale della chiesa, che non possono ritenersi abitazioni private per la grandezza delle dimensioni e del disegno. Seguendo la pianta offerta dall'équipe giapponese[54], da nord verso sud si ha un'area di ca. 450 m^2 (da notare che l'edificio era certamente a due piani, come si deduce dalle buche delle travi dei solai). L'area conserva netta la divisione dei vani interni, e presenta anche delle cisterne; segue un altro edificio di ca. 190 m^2, anch'esso a due piani, ed ancora altri due rettangolari, di ca. 67 m^2 e 100 m^2. L'impegno costruttivo profuso per realizzare strutture di questo genere, senza contare le difficoltà presentate dalla costante variazione di quota del terreno, era motivato, a mio avviso, dal bisogno

[51] Qualcosa di analogo, come dimensioni e tecnica, si riscontra a Chônai: K. Belke – N. Mersich, *Phrygien und Pisidien*, Wien 1990 (Tabula Imperi Byzantini, 7), p. 224 e foto 30. All'estrema punta orientale dell'isola si conserva ancora un grande edificio rettangolare di notevoli dimensioni. Esso aveva volte a botte e muri superiori al metro di spessore, parallelamente alle generatrici della volta. Sul lato ovest la struttura mostrava una muratura a sacco, con blocchi di ottima fattura e posa. All'interno si snodavano 4 vani, di cui a sud uno di grandezza diseguale; le aperture (finestre) si aprivano sulla parete est per le camere centrali, a nord e a sud per le altre due terminali. Il parapetto di queste aperture quadrate è sensibilmente più alto del piano di calpestio. Si tratta forse di un deposito di cereali?

[52] Questo si dica anche per la *facies* medievale degli affreschi sparsi su Gemile e Karacaören; le tracce di affresco negli altri siti sono poche per avviare una comparazione.

[53] Essi si rinvengono nella *Church I, III, IV* a Gemile, nella basilica di Karacaören e nelle chiese di Ölüdeniz.

[54] *Survey*, fig. 9.

di creare *in loco* ampi spazi di accoglienza per i visitatori (pellegrini?). Se qualche struttura di più modeste dimensioni era riservata al personale ecclesiastico, quelle grandi erano sicuramente destinate ad altri scopi. Le strutture più numerose su quest'isola sono le tombe; le più eleganti e diversificate sono presso la chiesa. V'è una ricchezza di tipologia tombale che fa pensare ad un luogo particolare, ad una deposizione intenzionale presso un luogo sacro. Non sappiamo assolutamente nulla della dedicazione della basilica (non scavata), ma la disposizione delle tombe e la peculiarità di quella da me chiamata 'ad esedre'[55] (la fig. 5 ne mostra un dettaglio) mi fanno pensare che quest'isola fosse un luogo particolare di culto dell'intero centro.

Gemile Köyü. Circa 20 anni fa, nella baia a nord-ovest dell'isola di Gemile, in un fatiscente villaggio turistico chiamato Gemile Limanı, era ancora visibile a terra la forma di una chiesa basilicale; da qualche anno la chiesa è scomparsa, erasa per dar posto ad un campeggio. Ad essa si affiancava una struttura termale (la sola di tutto il territorio), oggi fatta deposito per bibite in un bar sulla spiaggia. Delle terme si conservano, seguendo l'asse est-ovest, tre vani voltati, al tempo accostati ad una casa di contadini. La larghezza approssimativa secondo l'asse nord-sud raggiunge 10 m, mentre quella est-ovest 13. La muratura è costituita da *opus incertum* realizzato con blocchi di piccola e media taglia non regolarizzati, mentre per gli archi si è fatto ricorso alla sequenza: blocco di calcare all'imposta, tre mattoni, blocco calcareo, tre mattoni, concio in chiave[56]. Lo schema della lisciatura della cazzuola sull'arriccio richiama quello ben conosciuto a Karacaören e nella chiesa presso la spiaggia ad Ölüdeniz. Larghe sezioni di cocciopesto sono ancora visibili nei registri bassi dei muri, mentre le fistole (la sezione misura 9,5 cm di diametro) scendono oblique dall'alto. Il ricorso a pezzame differenziato per alzare i muri, con abbondante malta, non fa problema in quest'area di Gemile, ma il ricorso ai mattoni per le ghiere richiama il caso, più rifinito e meglio disegnato nell'esecuzione, del bagno probabilmente privato sull'isola di Domuz (Choironēsi)[57], e a quello, credo ancora non rilevato, rintrac-

[55] Questa tomba è prossima alla chiesa, sull'angolo nord-est. Dalla chiesa si accede ad essa per una scala scavata nella roccia calcarea.

[56] La messa in opera di questo schema su una più larga scala si rinviene nella fronte dell'arco centrale dell'abside a Kakaba (Kekova) che, in aggiunta, si avvale dell'effetto coloristico del rosso sul bianco del concio perfettamente squadrato: *TIB* 8, p. 582 e foto 135. In modo evidente, comunque, questa tecnica si riscontra anche sull'isola di Gemile, nella *Church III* (ritenuta dai Giapponesi la cattedrale), nella doppia facciata dell'arco sulla porta principale che dal nartece immette in chiesa. Una sola prova di ricorso al laterizio, però con concio in chiave in calcare, si riscontra in un archetto che disegna una finestra intercomunicante fra due vani. Più diffusa è questa tecnica in vari edifici della città di Olympos, sempre in Licia.

[57] Ne parlai in «Orientalia Christiana Periodica», 57 (1991), pp. 189-191; *TIB* 8, 505. La pianta, che al tempo presentai, lascia vedere il percorso a ritroso che si doveva avere nell'esercizio delle terme. Si tratta, forse, di una tipologia a *row arrangement* riscontrata sulla costa caria a Şeytan Körfezi: Ruggieri,

ciabile ai piedi di una gola nei pressi di Inceburun[58]. Anche in questo caso viene da pensare alla tipologia del *row arrangement*, con vani voltati a botte disposti sull'asse nord-sud, secondo la configurazione del terreno. Si è fatto ricorso al mattone e a pezzame sommariamente squadrato di varie dimensioni, affogato in abbondante malta. Il mattone, comunque, ricorre nelle ghiere, lasciando i paramenti verticali alla pietra; fra lo spesso rivestimento di cocciopesto si vede una fistola (ca. 15 cm di diametro).

Riconosco che per l'Asia Minore si è all'inizio di un lavoro non ancora formalmente intrapreso e reso sempre più difficile dalla scomparsa annuale delle testimonianze monumentali. La difficoltà più ardua risiede, mi si conceda, nell'approccio pluridisciplare che bisogna attivare per riuscire a leggere una città che per molti versi non risponde più ai canoni usualmente desumibili da una città classica, tanto più se divenuta cristiana. L'architettura è certamente una componente fondamentale, come pure la committenza, nella creazione di certi edifici; l'architettura, tuttavia, si inserisce, ed è pensata 'ideologicamente' in un contesto che, a sua volta, trae senso e funzionalità da un 'insieme' innervato dal culto cristiano. La ritualità liturgica, di natura non solo scenica – e si pensi alle liturgie *all'interno* dell'edificio – ma anche processionale (le feste, le sinassi celebrate nelle varie chiese, le processioni urbane per eventi particolari, etc), rappresenta una componente sostanziale nella lettura della città e della sua topografia. Sappiamo che questi fattori esistevano (i manoscritti li accennano, l'architettura li evoca, le sparute fonti storiche ne danno stralci), resta da sapere come essi interagivano con la vita quotidiana della città. Per quanto s'è cercato brevemente di illustrare, il centro di Gemile (da me ipotizzato come Levissos) manifesta una topografia centrata sui plessi ecclesiastici; questi sono collegati

Il golfo di Keramos, pp. 245 ss. La tecnica muraria riscontrabile in Domuz adası, tuttavia, pur nel regolare disegno delle assise sempre regolarizzate con l'ausilio di molta malta, si avvale del mattone, ma di qualità e dimensioni diverse. S'è fatto, allora, ricorso a laterizio (forse di riuso), ma lo spessore della malta, sia nelle pareti verticali come nelle ghiere, è di gran lunga più largo rispetto a quanto messo in opera a Gemile Köyü. Su questa forma di coesistenza di terme e chiesa, si vedano i casi di Şeytan Körfezi (vedi sopra), Torba (V. Ruggieri, *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte (Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndos, Halicarnassus)*, Soveria Mannelli 2005, pp. 128-132. Cf. anche altre tipologie carie: B. Collind – A. Zäh, *Terme bizantine in Caria: una struttura termale protobizantina a Gerekuyu Dere inferiore presso Bodrum*, «Quaderni Friulani di Archeologia» 16 (2006), pp. 291-307. Vorrei, infine, in questa sede ricordare come un mosaico pavimentale, presente nella chiesa sull'isola di Domuz e poi a pezzi staccato e posto come pavimento in una villa privata, presenta motivi poligonali (meandro?) e circolari riscontrabili anche nel disegno della *Church III*. K. Asano ha presentato un booklet con foto a colori di questo mosaico: *Island of St. Nicholas. Excavation of Gemiler Island on the Mediterranean Coast of Turkey*, Karyia (Japan) 1998.

[58] Ne davo notizia in «Orientalia Christiana Periodica» 65 (1999), p. 305, nota 44: la struttura si trovava sotto la gola che conservava ancora *TAM* II/1, 250. Si veda anche A. Zäh, *La chiesa del porto di Kalabatia in Licia occidentale e i suoi affreschi*, «Quaderni friulani di archeologia» 11 (2001), pp. 193-211; *TIB* 8, p. 584 (non credo che gli affreschi della calotta absidale siano *mittelbyzantinische*).

da una arteria viaria centrale che per un lungo tratto assume un'eleganza insolita. Le zone residenziali in genere affiancano i centri religiosi o, come accade sul versante nord, penetrano nell'area commerciale, debitamente legata al mare. Le necropoli sono nella città, ma s'è avuto, in genere, discrezione nel relegarle in aree non abitate. Molto connesso e vivo era lo scambio fra il centro e i vari quartieri extraurbani che, dove è ancora evidente l'eredità monumentale, mostrano interessanti specializzazioni funzionali (commerciali, di pellegrinaggio o termali) non del tutto, purtroppo, al momento documentabili.

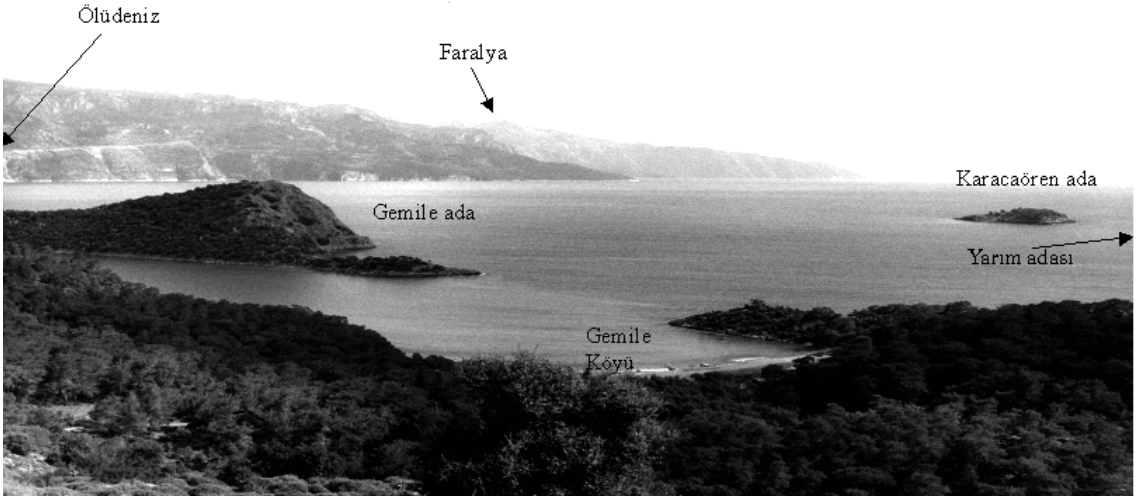


Fig. 1. Veduta generale del golfo.

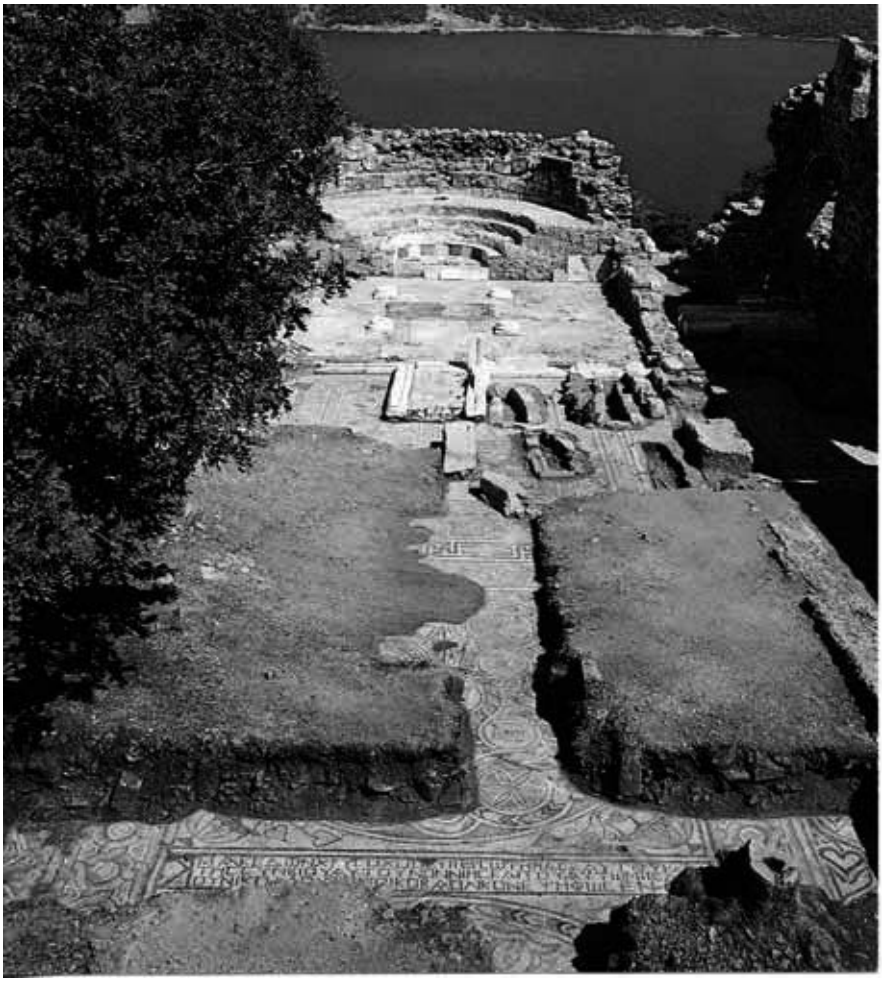


Fig. 2. Gemile, Church III, navata centrale con iscrizione (da K. Asano).

Fig. 3. Gemile, Church II, l'abside.

Fig. 4. Karacaören, la fronte est con le absidi.

Fig. 5. Karacaören, tomba ad esedre, affreschi sulla parete sud.

Giovanni Gasbarri

Gli avori bizantini del Museo Civico Medievale di Bologna

Arte, collezionismo e imitazioni in stile

Il Museo Civico Medievale di Bologna, con sede presso Palazzo Ghisilardi-Fava[1], custodisce una piccola ma preziosa raccolta di opere altomedievali e bizantine in avorio e osso, costituita complessivamente da otto oggetti di differente tipologia e cronologia: una valva di dittico con scene cristologiche, una cassettina a rosette con immagini profane, e cinque placche con diversi soggetti, originariamente facenti parte di cofanetti o reliquari. A questo gruppo, va ad aggiungersi anche un singolare rilievo in osso raffigurante Cristo benedicente in trono (fig. 1), oggi unanimemente riconosciuto come un falso prodotto nel XIX secolo[2]. Il suddetto nucleo, ora autonomo, faceva precedentemente parte di una collezione più ampia di oggetti eburnei, conservata in origine nell'antico Museo Civico di Palazzo Galvani[3] e smembrata in due sezioni distinte solo nel 1985: in quello stesso anno le opere risalenti alla Tarda Antichità – comprendenti due pissidi, alcune valve di dittici nonché un secondo pezzo contraffatto, in questo caso un dittico anepigrafe (fig. 2) – rimasero esposti a Palazzo Galvani, oggi

[1] Sulla storia recente del Museo Civico Medievale di Bologna (inaugurato dal 1985) e su Palazzo Ghisilardi-Fava, cf. R. Gibbs, *The Museo Civico Medievale*, «The Burlington Magazine» 127 (1985), pp. 566-567; *Introduzione al Museo Civico Medievale. Palazzo Ghisilardi-Fava*, Bologna 1987; S. Romano, *Bologna, Museo Civico Medievale*, «Arte Medievale» ser. 2, 1 (1987), pp. 277-280; S. Bettini, *Palazzo Ghisilardi. Il sogno rinascimentale di un notaio bolognese*, con un saggio di G. Benevolo (Monografie dei Musei Civici d'Arte Antica di Bologna, 3), Ferrara 2004.

[2] Lo studio storico-artistico di queste specifiche opere esula dagli intenti del presente contributo. Il riferimento principale resta I. Nikolajević, *Gli avori e le steatiti medievali nei Musei Civici di Bologna*, Casalecchio di Reno 1991, alla quale si rimanda per la bibliografia precedente. I pezzi conservati presso il Museo Civico Medievale sono stati schedati da chi scrive per conto dello stesso museo, con bibliografia aggiornata; cf. anche G. Gasbarri, *"Cose né Egiziane, né Etrusche o Romane, né dal Medioevo". Gli avori bizantini del Museo Civico Medievale di Bologna*, tesi di laurea specialistica discussa nel 2006 presso Sapienza Università di Roma, Corso di Laurea in Scienze Umanistiche, relatore Prof. A. Iacobini, pp. 33-62.

[3] Per la storia della nascita e delle collezioni dell'antico Museo Civico, inaugurato nel 1871, restano fondamentali i contributi pubblicati in *Dalla Stanza delle Antichità al Museo Civico. Storia della formazione del Museo Civico Archeologico di Bologna*, catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico Archeologico, s.d), a cura di C. Morigi Govi – G. Sassatelli, Bologna 1984.

sede del Museo Civico Archeologico; gli esemplari considerati più tardi, invece, furono trasferiti nel citato Museo Civico Medievale[4].

Con il presente intervento, mi propongo di offrire una breve ricostruzione della storia della musealizzazione di questo secondo gruppo di pezzi, tenendo comunque conto della marcata unitarietà di fondo delle raccolte di avori dei due musei, e tentando di mettere a fuoco quanto più possibile la loro precipua identità. Tale identità non può essere ricercata nelle caratteristiche intrinseche delle opere, giacché a ben vedere esse non mostrano quasi mai affinità stilistiche di rilievo, né si può appurare la loro appartenenza ad un medesimo contesto di produzione. Il processo di formazione della raccolta, del resto, non si presenta come il risultato di un singolo progetto culturale di selezione e tesaurizzazione, quanto piuttosto come l'accumulo graduale, disomogeneo e non lineare di pezzi diversi, apparentemente accomunati solo dalla loro materia prima costitutiva. Se tuttavia si considerano le vicende che hanno segnato la nascita di questa raccolta sullo sfondo del più generale quadro del collezionismo italiano dei secoli XVIII e XIX[5], è possibile ravvisare alcuni caratteri fortemente individuali: caratteri dovuti senza dubbio al prestigio e nell'importanza della provenienza dei pezzi, che risultano essere appartenuti a eminenti figure di collezionisti come il marchese Ferdinando Cospi e il pittore Pelagio Palagi; alla discreta disponibilità di fonti documentarie, che consente di ricostruire almeno in parte la storia della raccolta, e seguirne i diversi spostamenti; ma soprattutto, alla presenza accertata di almeno due pezzi non autentici, manufatti di grande interesse il cui studio risulta particolarmente utile per una più profonda comprensione del panorama del collezionismo di arte medievale e bizantina in Italia nel XIX secolo.

Lo studio delle collezioni di opere in avorio e osso, segnatamente di quelle bizantine, costituisce un filone di ricerca tutto sommato recente ed esplorato solo in parte, ancora bisognoso di consolidare un vocabolario critico e una metodologia scientifica che gli sia peculiare. In effetti, soltanto alcune tra le più importanti raccolte di questo genere sono state recentemente oggetto di esposizioni e

[4] In occasione della scissione tra i due musei, anche le carte e i documenti relativi alle opere conservate nell'antico Museo Civico hanno subito un'analoga (e sovente arbitraria) operazione di redistribuzione. Allo stato attuale, infatti, ciascuna delle due nuove istituzioni conserva una sola parte del precedente, unitario archivio.

[5] La bibliografia sul fenomeno complessivo del collezionismo italiano di oggetti d'arte medievale è ancora disomogenea. Per riflessioni generali, oltre al classico L. Venturi, *Il gusto dei primitivi*, Bologna 1926, in part. pp. 129-182, e all'ancora fondamentale G. Previtali, *La fortuna dei primitivi dal Vasari ai neoclassici*, Torino 1964, rist. Torino 1989, cf. C. De Benedictis, *Per la storia del collezionismo italiano. Fonti e documenti*, Firenze 1998², pp. 125-133, 357 (bibliografia); B. Agosti, *Collezionismo e archeologia cristiana nel Seicento. Federico Borromeo e il Medioevo artistico tra Roma e Milano*, Milano 1996; K. Pomian, *Dalle sacre reliquie all'arte moderna. Venezia-Chicago dal XIII al XX secolo*, Milano 2003. Cf. anche i recenti contributi in *Arti e storia nel Medioevo, IV, Il Medioevo al passato e al presente*, a cura di E. Castelnuovo – G. Sergi, Torino 2004.

di indagini approfondite, che hanno contribuito a mettere in luce la personalità di singoli intellettuali e amatori, o tutt'al più di famiglie e di ambiti culturali circoscritti; siamo ancora ben lontani però dal possedere dati sufficienti per una visione generale e di ampio respiro di un interesse collezionistico pure piuttosto precoce[6], diffuso a livello internazionale, ma rimasto per così dire 'in ombra' rispetto al ben più consistente fenomeno di tesaurizzazione dell'arte classica (e, più tardi, etrusca), cui si attribuiva un'importanza storica ed estetica nettamente superiore. Per quanto riguarda gli avori medievali e bizantini, il più delle volte le testimonianze documentarie si rivelano assai poco generose, riducendosi a stringate voci d'inventario o a cenni distratti e spesso generici all'interno delle corrispondenze private tra mercanti e collezionisti. Non va poi dimenticato che le dimensioni ridotte e la facile trasportabilità di queste opere, se da una parte dovettero senza dubbio facilitarne la circolazione e la conoscenza da parte di antiquari e amatori, dall'altra ne hanno sovente favorito il traffico illecito e la dispersione. Non sorprende, dunque, che la bibliografia a disposizione sull'argomento risulti ancora decisamente poco estesa[7].

Anche per quanto riguarda le raccolte di oggetti eburnei dei Musei Civici di Bologna, del resto, non è possibile rintracciare alcuna testimonianza antecedente alla metà del XVIII secolo. Si legge infatti nella pioneristica trattazione di

[6] Il fenomeno di raccolta e conservazione di oggetti eburnei è documentato sin dal VII-VIII secolo, anche se in genere fu limitato – per quanto ne sappiamo – ai dittici consolari tardoantichi, spesso inclusi nei tesori delle cattedrali e delle abbazie nei secoli altomedievali. In generale sui dittici consolari, la rassegna migliore resta quella di R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Leipzig-Berlin 1929, tr. it. *Dittici consolari tardoantichi*, a cura di M. Abbatepaolo, Bari 2009; per la bibliografia successiva al 1929, cf. anche M. Abbatepaolo, *Rassegna generale di fonti e studi sui Diptycha eburnea della tarda antichità*, «Bollettino di Studi Latini» 34 (2004), pp. 169-209; *Eburnea diptycha. I dittici d'avorio tra Antichità e Medioevo*, a cura di M. David, Bari 2007. Sul collezionismo e la tesaurizzazione dei dittici, cf. soprattutto il prezioso contributo di R. Cassanelli, *I modi della trasmissione. Dai tesori altomedievali ai musei delle arti applicate*, *ibid.*, pp. 317-323.

[7] In generale sul collezionismo di oggetti bizantini in Italia, cf. il saggio sintetico di A. Cutler, *From Loot to Scholarship: Changing Modes in the Italian Response to Byzantine Artifacts, ca. 1200-1750*, «Dumbarton Oaks Papers» 49 (1995), pp. 237-267. In anni recenti, alcune raccolte contenenti avori bizantini sono state oggetto di studi specifici. Tra le più interessanti, va ricordata la collezione del conte russo Gregorio Stroganoff, per la quale cf. S. Moretti, *Gregorio Stroganoff. Il collezionismo russo e l'arte bizantina a Roma tra il XIX e il XX secolo*, in *Il collezionismo in Russia. Da Pietro I all'Unione Sovietica*, Atti del Convegno (Napoli, 2-4 febbraio 2006), a cura di L. Tonini, pp. 115-129; Ead., *Sulle tracce delle opere d'arte bizantina e medievale della collezione di Grigorij Sergeevic Stroganoff*, in *La Russie et l'Occident. Relations intellectuelles et artistiques au temps des révolutions russes*, Atti del Congresso (Lausanne 20-21 marzo 2009), a cura di I. Foletti, Roma 2010, pp. 97-121. Meritano menzione altre indagini condotte su collezioni italiane, come quella dei Trivulzio a Milano e quella dei Possenti a Fabriano; si vedano, rispettivamente F. Tasso, *'Unicum enim intelligo tibi esse solatio studium Antiquitatum'. Qualche annotazione sul collezionismo di avori tardoantichi nella Milano del Settecento. La collezione Trivulzio*, «Rassegna di Studi e Notizie» 29 (2002), pp. 195-212, e R. Varese, *Prime indicazioni per la ricostruzione del Museo Possenti in Fabriano: una collezione neoclassica*, in *Cultura dell'età delle Legazioni*, Atti del Convegno (Ferrara, marzo 2003), a cura di F. Cazzola – R. Varese (Quaderni degli Annali dell'Università di Ferrara, 1, 2003), Ferrara 2005, pp. 743-788.

Anton Francesco Gori – il noto *Thesaurus veterum diptycorum* pubblicato postumo a Firenze nel 1759 – il più antico riferimento dedicato ad un avorio bolognese, nello specifico la valva di dittico con scene cristologiche (fig. 3)[8], che lo studioso ricordava trovarsi all'interno dell'Istituto delle Scienze di Palazzo Poggi. È proprio Gori ad informarci della precedente collocazione dell'opera, che faceva parte della raccolta del marchese Ferdinando Cospi (1606-1686), una delle più celebri e caratteristiche *Wunderkammern* italiane, di cui resta un'interessante testimonianza visiva grazie alla nota incisione di Mitelli (fig. 4)[9]. I pezzi componenti il cosiddetto 'Museo Cospiano', ricchissimo crogiuolo di *naturalia* e *artificialia* liberamente associati secondo la mentalità erudita del tempo, erano stati ceduti in eredità dallo stesso marchese al Senato di Bologna, e l'intera collezione era stata conseguentemente trasferita presso il Palazzo Pubblico; è probabile che Anton Francesco Gori sia potuto venire a conoscenza del dittico eburneo ivi conservato solo tra 1742 e 1743, anni in cui la raccolta Cospi fu gradualmente spostata presso una sede più ampia e di più recente fondazione, l'Istituto delle Scienze di Palazzo Poggi[10]. Non sappiamo se Gori avesse avuto la possibilità di esaminare *de visu* l'oggetto, ma certamente esso gli fu segnalato e

[8] A.F. Gori, *Thesaurus veterum diptycorum consularium et ecclesiasticorum tum eiusdem auctoris cum aliorum lucubrationibus illustratus ac in tres tomos divisus*, Florentiae 1759, III, pp. 272-277, tav. XXXV. Si tratta della prima pubblicazione in cui si trovi notizia di un dittico eburneo a Bologna. Tra i contributi sulla figura di Gori come erudito e collezionista, cf. C. Gambaro, *Anton Francesco Gori collezionista: formazione e dispersione della raccolta di antichità*, Firenze 2008. Cf. anche la recente tesi di A. Visconti, *La riscoperta degli avori bizantini e medievali nell'opera di Anton Francesco Gori (1691-1757)*, tesi di laurea discussa nel 2009 presso Sapienza Università di Roma, Corso di Laurea in Lettere, relatore Prof. A. Iacobini.

[9] L'incisione di Mitelli era stata originariamente pubblicata come frontespizio del catalogo in cinque volumi di L. Legati, *Museo Cospiano annesso a quello del famoso Ulisse Aldovrandi e donato alla sua Patria dall'illustrissimo Signor Ferdinando Cospi...*, Bologna 1677. In essa non si fa cenno alla valva di dittico del Museo Civico Medievale. L'illustrazione di Mitelli documentava l'allestimento 'a scanzie' lignee, con ogni probabilità posteriore al momento in cui la collezione fu trasferita al Senato di Bologna, intorno al 1657. Con questo spostamento, i cimeli di Cospi venivano affiancati a quelli della più antica *Wunderkammer* del naturalista Ulisse Aldovrandi (1522-1605), andando a costituire il nucleo primigenio del Museo Civico. Cf. G.B. Comelli, *Ferdinando Cospi e le origini del Museo Civico di Bologna*, Bologna 1899; G. Gualandi, *Il Museo delle «meraviglie» di Ferdinando Cospi*, in *Dalla Stanza delle Antichità*, pp. 125-130.

[10] L'Istituto delle Scienze di Palazzo Poggi era stato fondato tra 1712 e 1714 dal conte e diplomatico Luigi Ferdinando Marsili, con lo scopo di fornire alla cittadinanza una sede stabile per la ricerca e per l'esposizione di antichità. Cf. G. Gualandi, *La raccolta archeologica di Luigi Ferdinando Marsili e la «Stanza delle Antichità» dell'Istituto delle Scienze*, in *Dalla Stanza delle Antichità*, pp. 131-158; D. Scaglietti Kelescian, *Una vita al servizio di un progetto: Luigi Ferdinando Marsili e l'Istituto delle Scienze*, in *Palazzo Poggi: da dimora aristocratica a sede dell'Università di Bologna*, a cura di A. Ottani Cavina, Bologna 1988, pp. 185-190. In occasione di questo secondo trasferimento – che dovette sancire anche il definitivo smantellamento dell'assetto «a scanzie» della raccolta Cospi – vennero pubblicati alcuni opuscoli informativi dedicati alla storia della nascita dell'Istituto e alla descrizione dei rinnovati allestimenti. In queste pubblicazioni non si trova menzione della placca d'avorio. Cf. Gualandi, *La raccolta archeologica*, p. 143 per un elenco bibliografico completo.

descritto in modo appronfondito da Giovanni Girolamo Carli, uno dei suoi numerosi corrispondenti fuori di Firenze[11].

Fatta eccezione per un breve cenno dell'erudito Giovanni Battista Bianconi nel 1775, dedicato ad una valva di dittico consolare oggi parte del nucleo conservato presso il Museo Civico Archeologico[12], fu necessario attendere più di un secolo perchè gli avori bolognesi incontrassero nuovamente l'attenzione degli studiosi. Si deve infatti a John Westwood, e al suo prezioso catalogo pubblicato a Londra nel 1876[13], la prima compiuta descrizione di tutti e nove i pezzi che oggi compongono la collezione del Museo Civico Medievale, e che all'epoca risultavano ancora collocati in due sedi differenti. Presso l'Istituto delle Scienze, accanto alla già citata valva di dittico cospiana, lo studioso inglese ricordava una placca frammentaria con sei busti di santi entro medaglioni, e un rilievo, anch'esso non integro, rappresentante alcune scene della vita di Giosuè. Non conosciamo purtroppo nulla della precedente collocazione di questi due pezzi, e ignoriamo se essi siano giunti nell'Istituto delle Scienze per donazione di collezionisti locali, o se piuttosto non fossero parte di qualche raccolta di antichità esterna all'ambito bolognese, e confluita nell'Istituto nel corso del XVIII secolo[14]. Quanto al secondo gruppo di sei pezzi che Westwood ebbe occasione di osservare presso la Biblioteca dell'Archiginnasio, e che precedentemente faceva parte della celebre collezione d'antichità del pittore Pelagio Palagi, possediamo una maggiore quantità di informazioni grazie alle carte d'archivio conservati presso le istituzioni locali, e in particolar modo alle voluminose raccolte degli inventari e dei carteggi privati dell'artista.

[11] In una lettera datata 30 giugno 1742 (Firenze, Biblioteca Marucelliana MS.B.VII.7, carte 449-450), Giovanni Girolamo Carli fornì un'accurata descrizione del rilievo, proponendosi di inviare a Gori un calco in gesso per consentirne la valutazione; il possesso del calco è altresì testimoniato in Gori, *Thesaurus veterum diptycorum*, III, p. 272. Un'altra lettera del marzo 1756 (Firenze, Biblioteca Marucelliana MS.B.VII.6, carta 2r) offre un secondo e più generico indizio sulla presenza di corrispondenti di Gori a Bologna in grado di fornire informazioni su opere eburnee; nella missiva l'erudito Jacopo Biancani-Tazzi si dichiarava infatti disponibile a ricercare «un discreto e diligente pittore che disegni li noti avorij». Cf. Visconti, *La riscoperta degli avori bizantini*, pp. 278-281.

[12] G. Bianconi, *Osservazione di un frammento di tavoletta antica d'avorio stimata consolare*, Bologna 1775, pp. iii-lxx. Bianconi occupava allora la carica di responsabile del settore delle antichità dell'Istituto delle Scienze, che tra gli anni '40 e '50 del Settecento (in concomitanza con il pontificato del bolognese Benedetto XIV) stava subendo radicali modifiche strutturali. Cf. Gualandi, *La raccolta archeologica*, p. 138; Nikolajević, *Gli avori e le steatiti*, p. 11, considera l'opuscolo del Bianconi come «la prima pubblicazione stampata a Bologna dedicata ad un avorio».

[13] J.O. Westwood, *A Descriptive Catalogue of the Fictile Ivories in the South Kensington Museum: with an Account of the Continental Collections of Classical and Mediæval Ivories*, London 1876, pp. 362-364.

[14] L'ipotesi che queste due opere fossero state donate da antiquari locali è stata avanzata da Nikolajević, *Gli avori e le steatiti*, p. 11. Non è comunque improbabile che i due avori possano essere giunti a Bologna dall'esterno, magari nel corso della prima metà del Settecento, quando numerose raccolte di oggetti antichi erano state acquistate per arricchire il neonato Istituto delle Scienze. Cf. *supra*, nn. 10, 12.

Nato a Bologna nel 1775[15], Palagi si era successivamente spostato a Milano, città nella quale risiedette ininterrottamente dal 1815 al 1832, prima di assumere il ruolo di pittore ufficiale presso la corte di Carlo Alberto a Torino, ove rimase fino alla morte nel marzo del 1860. Secondo quanto testimoniato dai documenti superstiti, egli aveva incominciato ad interessarsi di oggetti d'antichità fin dai primi anni del suo soggiorno milanese, allestendo una collezione di più di 40.000 monete e medaglie, e di 6000 opere di diversa epoca e tipologia: glittica e scultura d'età classica (tra cui la celeberrima copia romana dell'Atena Lemnia di Fidia), terrecotte e bronzetti etruschi, rilievi egiziani, oggetti orientali e precolombiani, nonché, naturalmente, opere d'arte medievale e bizantina, tra le quali vanno annoverati gli avori oggi custoditi presso i Musei Civici. Della fervida attività di compravendita intrapresa dal Palagi durante i suoi anni milanesi, e proseguita anche dopo lo spostamento a Torino, restano importanti testimonianze all'interno del fondo di lettere conservate presso l'Archiginnasio[16]; ne emerge una figura di collezionista curioso e infaticabile, interessato a mantenere un costante contatto con eruditi e antiquari di molte città diverse, particolarmente attento a procurarsi opere la cui qualità fosse il più possibile alta, e la cui autenticità fosse comprovata. I riferimenti diretti agli oggetti in avorio e osso sono piuttosto rari, data l'esigua importanza che si attribuiva a simili esemplari di cosiddetta 'arte minore', in confronto a quelle antichità greche ed etrusche che nella prima metà del XIX secolo esercitavano ancora un indiscusso dominio nel mercato. Si conserva però una preziosa lettera datata 13 febbraio 1836[17], indirizzata a Palagi da Antonio Sanquirico[18], membro di una nota famiglia di antiquari stanziati a Venezia, con i quali il pittore soleva intrattenere un fitto scambio epistolare in vista dei suoi acquisti. Nella lettera si richiedeva la restituzione della bellissima copia dell'Atena Lemnia, che i fratelli Sanquirico avevano precedentemente venduto a Palagi nel 1829, probabilmente

[15] La migliore raccolta di studi su Pelagio Palagi collezionista resta il catalogo dell'esposizione organizzata a Bologna nella primavera del 1976: cf. *Pelagio Palagi artista e collezionista*, catalogo della mostra, Bologna (Museo Civico, aprile-giugno 1976), a cura di R. Grandi – C. Morigi Govi, Bologna 1976. Per la biografia del pittore, cf. in particolare E. Rizzoli, *Regesto della vita e delle opere*, *ibid.*, pp. 19-24. Cf. anche S. Tovoli, *La collezione di Pelagio Palagi*, in *Dalla Stanza delle Antichità*, pp. 191-210. Più recentemente, cf. *Magnifiche prospettive. Palagi e il sogno dell'antico*, catalogo della mostra, Bologna, Collezioni Comunali d'Arte, 30 novembre 2007 - 2 marzo 2008, a cura di C. Bernardini – A. Mampieri – A. Matteucci, Bologna 2007.

[16] La Biblioteca dell'Archiginnasio conserva ancora un fondo di documenti Palagi, che è stato interessato da un'accurata operazione di riordino e inventariazione dalla fine degli anni '70. Cf. L. Bonora – A. Scardovi, *Il carteggio di Pelagio Palagi nella Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio*, «L'Archiginnasio» 74 (1979), pp. 39-68; L. Bonora, *Documenti e memorie riguardanti Pelagio Palagi nella Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio*, «L'Archiginnasio» 82 (1987), pp. 139-167.

[17] La lettera si conserva presso l'Archivio dell'Archiginnasio di Bologna (cartone 20, foglio 74).

[18] Cf. M. Perry, *Antonio Sanquirico, Art Merchant of Venice*, «Labyrinthos» 1-2 (1982), pp. 67-111; I. Favaretto, *Arte e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima*, Roma 1990, pp. 92-93, 271.

senza essersi accorti della notevole importanza del pezzo[19]. I passi conclusivi del testo risultano particolarmente significativi:

> [...] così farei a pregarti se invece di denaro vorresti cedermi per un prezzo onesto le due tavolette quadrate bislonghe rappresentanti dei apostoli e nostro Signore in figure intiere a bassissimo rilievo che ti ho venduto io da sette anni. Così pure quella cassetta bislonga con quadretti pure a basso rilievo profani ti ho del pari venduto io, io te ne faccio la domanda atteso che non sono cose nè Egiziane nè Etrusche o Romane nè dal Medio Evo per cui potrebbero essere distaccate dalla tua bella colezione in ogni genere di antichità [...].

Si tratta di una testimonianza particolarmente interessante, e per più di una ragione. Innanzitutto, essa rappresenta l'unica traccia oggi disponibile per poter stabilire la precedente collocazione di almeno tre pezzi del fondo Palagi, ovvero le due «tavolette bislonghe» e la «cassetta bislonga con quadretti» (figg. 5-7), le quali dovevano dunque essersi trovate a Venezia, presso lo studio dei Sanquirico[20]. La data in cui i rilievi con soggetti cristologici giunsero a Milano può essere poi ricavata dal riferimento ai «sette anni» presente nel corpo della lettera, e probabilmente confermata da un secondo documento, ovvero la minuta di una lettera[21] indirizzata agli stessi Sanquirico e datata proprio all'agosto 1829, nella quale Palagi dichiarava di aver ricevuto il conto per «vasi Greci-Etruschi e altri articoli da me scelti». Per quanto riguarda la cassettina, essa fu probabilmente acquistata in un secondo momento, come sembrerebbe testimoniare una ricevuta[22] firmata da Antonio Sanquirico e datata 15 aprile 1835, in cui si notifica il pagamento (lire 45) di una «cassetta di avorio a basso rilievo antica». Assai curiose risultano poi le motivazioni addotte da Sanquirico per tentare di convincere il proprio corrispondente alla restituzione dei tre oggetti eburnei. Facendo leva sull'orgoglio collezionistico di Palagi, l'antiquario non esitò a definire le suddette opere come «cose né Egiziane né Etrusche o Romane né dal Medio Evo», lasciando chiaramente trasparire il carattere 'accessorio' che la mentalità del tempo sembra spesso attribuire agli oggetti di fattura bizantina: opere che potevano essere apprezzate da una ristretta cerchia di amatori, ma che venivano comunque considerate di secondo piano, scambiate con una certa disinvoltura, e non sempre comprese nella loro precipua identità storico-artistica[23].

[19] Cf. S. Tovoli, *La collezione di Pelagio Palagi*, in *Dalla Stanza delle Antichità*, pp. 191-210, in part. p. 194

[20] Per la presenza di avori antichi e medievali presso la bottega dei Sanquirico, cf. Perry, *Antonio Sanquirico*, p. 69.

[21] Archivio dell'Archiginnasio, cartone 12 bis, foglio 92.

[22] Archivio dell'Archiginnasio, cartone 31, cartella 3, foglio D.

[23] In assenza di ulteriore documentazione, non è possibile stabilire se Pelagio Palagi avesse maturato una sufficiente consapevolezza della natura specifica dei pezzi. Che il pittore possedesse comunque una

Per specifica volontà testamentaria, dopo la morte del pittore (6 marzo 1860) un terzo della raccolta Palagi venne donata direttamente alla Giunta della città di Bologna; le restanti opere furono sottoposte all'esame di una specifica commissione comunale, allo scopo di condurre un'appropriata stima economica in previsione di un possibile futuro acquisto[24]. Proprio in occasione dell'elaborazione di questa stima, che dovette provocare non poche difficoltà all'amministrazione locale, venne redatto un interessante documento, finora inedito, conservato in copia presso l'archivio del Museo Civico Archeologico[25]. Si tratta di un inventario compilato per conto della Giunta Comunale di Bologna, interessata a conoscere l'entità e il valore del patrimonio Palagi rimasto a Milano dopo il trasferimento del pittore a Torino nel 1832[26]; ciascuna opera esaminata venne dunque elencata nell'opuscolo e accompagnata da una valutazione del prezzo stimato in lire. Nella sezione intitolata «Avori Antichi del Medio Evo», si trova il più completo e dettagliato elenco degli oggetti eburnei posseduti da Palagi, comprensivo anche delle opere tardoantiche poi confluite nel Museo Archeologico. Non solo: in questo elenco, compaiono per la prima volta citati i due pezzi

certa conoscenza dell'arte bizantina, sembra testimoniato dalla presenza, tra le sue carte dell'Archiginnasio, di un progetto di un «Tempio in Stile Bizantino per la città di Torino» (cartone 30, cartella 2, foglio B), accompagnato da un elenco dei materiali e degli elementi architettonici da utilizzare. Tale progetto è ricordato da Palagi stesso all'interno della sua autobiografia, nella quale si parla di una chiesa «di stile Bizantino» e di «numerosi mosaici che ne decorano l'interno con magnificenza». L'autobiografia si conserva presso l'Archivio dell'Archiginnasio (cartone 25 – Biografia, fascicolo 1), ed è pubblicata in *Pelagio Palagi*, pp. 25-29, in part. p. 29.

[24] Secondo il testamento, i rimanenti due terzi sarebbero rimasti disponibili all'acquisto previo pagamento agli eredi della somma in denaro corrispondente, la cui entità doveva essere oggetto di una «stima di una persona intelligente». Come testimoniato da un 'riferimento' oggi conservato presso l'archivio del Museo Civico Archeologico (cartone 46 – Carte Palagi, datato al 12 dicembre 1860), la Giunta istituì una specifica commissione incaricata di valutare «se i valori attribuiti a quegli oggetti di antichità e di arte che costituiscono pressoché intero il compendio di quel patrimonio (del fu Comm. Pelagio Palagi) fossero tali che rispondessero almeno ad un medio tra il valore scientifico, e il commerciale ossia reperibile». La stima, che interessò tutte le proprietà del defunto, sia a Milano che a Torino, ammontò a lire 357.616 (213.876,45 considerando le spese legali e la parte ceduta a titolo gratuito; cf. G. Gualandi, *Il Palagi collezionista*, in *Pelagio Palagi*, pp. 221-232, in part. p. 231). Il solo nucleo di oggetti in avorio fu valutato lire 7398 (Sub-Allegato N). Nella seduta del 20 dicembre 1860, il Comune si dichiarò disponibile ad accettare l'eredità Palagi, e la collezione venne acquistata per essere tuttavia esposta solo nel 1871, in seguito all'inaugurazione del nuovo Museo Civico. Cf. C. Morigi Govi, *Il Museo Civico del 1871*, in *Dalla Stanze delle Antichità*, pp. 259-267. Per le istituzioni museali bolognesi l'acquisizione della raccolta Palagi rappresentò senza dubbio l'annessione numericamente più cospicua di tutti il XIX secolo, tanto da essere stata considerata a ragione come «il vero e proprio atto di fondazione del Museo Archeologico della città»: cf. Tovoli, *La collezione di Pelagio Palagi*, p. 191.

[25] Archivio del Museo Civico Archeologico, cartone 46 – Carte Palagi, «Elenco degli Oggetti d'Arte e Antichità e Mobiliare esistenti nel Museo di Pelagio Palagi a Milano».

[26] Le opere furono custodite a Milano anche dopo il 1832. Ne è testimonianza un contratto datato 30 maggio 1846 (Archivio del Museo Civico Archeologico, cartone 46 – Carte Palagi), con il quale il pittore si dichiarava disposto a pagare per i nove anni successivi l'affitto di «alcuni locali» appartenenti a Teresa Lorenzini, presso la contrada milanese di San Vincenzino.

contraffatti in osso, ovvero il dittico anepigrafe e la tavola con il Cristo benedicente, che dunque risultavano appartenere entrambi alla collezione del pittore:

1. Dittico consolare completo col doppio busto di un imperatore d'origine sospetta (lire 300)
2. Tavoletta d'avorio rappresentante il Salvatore in trono (lire 60)
3. Due tavolette rappresentanti l'una G. C. nell'orto e l'altra la lavanda dei piedi degli Apostoli (lire 1300)
4. Donatario con molte figure e rappresentazioni diverse in basso rilievo (lire 1000)
5. Anello di una scattola cilindrica rappresentante la nascita di Bacco ed un baccanale (lire 700)
6. Altro simile rappresentante molte figure in basso rilievo di lavoro antico (lire 500)
8. Mezzo dittico cristiano frammentato rappresentante l'apostolo S. Pietro ed il busto di un Cesare (lire 500)
9. Tavoletta rappresentante la Fuga in Egitto (lire 300)
10. Simile tavoletta più piccola con 5 figure ed iscrizioni greche (lire 800).

Esaminando brevemente la lista, si nota come il valore più alto sia stato attribuito al 'donatario', ovvero la cassettina a rosette con scene profane, probabilmente a causa delle sue condizioni relativamente buone, mentre il dittico al numero 1 viene considerato 'd'origine sospetta': espressione notevole, in quanto riferita proprio a uno dei due pezzi rivelatisi non autentici. Il rilievo con il Cristo in trono è elencato subito dopo, senza particolari commenti, ma accompagnato da una stima in lire nettamente più bassa rispetto a quella delle altre opere; tale stima non sembra riferibile al valore del materiale (che è osso e non avorio), giacché l'opera viene comunque descritta come 'd'avorio'. È possibile immaginare che gli anonimi compilatori fossero a conoscenza del fatto di trovarsi di fronte a manufatti non autentici né antichi, e che dunque avessero provveduto a manifestare questi sospetti nel documento qui esaminato? L'ipotesi è suggestiva e forse anche plausibile, ma resta per ora priva di ulteriori riscontri. Quando Westwood pubblicò il suo catalogo nel 1876, non sembrò manifestare alcun dubbio in merito alla genuinità dei due rilievi[27]; di conseguenza, se anche una qualsiasi consapevolezza in questo senso possa trasparire nell'inventario del 1860, tale consapevolezza dovette comunque perdersi con il trasferimento del nucleo Palagi da Milano a Bologna, e con la redistribuzione dei pezzi all'interno delle nuove istituzioni locali[28].

[27] Cf. Westwood, *A Descriptive Catalogue*, pp. 363, 364.

[28] La Nikolajević, *Gli avori e le steatiti*, p. 38, ritiene che la raccolta Palagi fosse giunta a far parte del Museo Civico solo all'inizio del Novecento. In realtà, fin dal 1887 è chiaramente testimoniata la presenza nel museo di almeno un pezzo proveniente dalla collezione del pittore, ovvero la «cassettina rivestita di avorio, di forma rettangolare, a coperchio piano, adorna nelle cinque faccie (*sic*) di quindici bassorilievi entro riquadratura», citata in E. Brizio – L. Frati, *Guida del Museo Civico di Bologna*, Bologna 1887, p.

La presenza nelle raccolte dei Musei Civici di Bologna di ben due opere contraffatte, entrambe provenienti dal fondo Palagi, ha senza dubbio contribuito a caratterizzare in modo peculiare la storia della considerazione critica di queste collezioni. Se infatti i pezzi erano stati riconosciuti come falsi grazie alle acute osservazioni critiche di Graeven nel 1900[29] e di Delbrueck nel 1929[30], gli studiosi italiani, a partire da Pericle Ducati[31], continuarono a non dubitare della loro genuinità almeno fino agli anni '50, quando i due manufatti furono esposti come autentici da Giuseppe Bovini in occasione delle importanti esposizioni di Ravenna (1956) e di Bologna (1959)[32]; e come autentici essi furono pubblicati, nonostante le perplessità espresse in quell'occasione da studiosi di fama internazionale come Beckwith e Volbach[33]. Solo nel 1991, al termine di una lunga fase di sostanziale silenzio critico, Ivanka Nikolajevic[34] ha riconsiderato attentamente le notizie disponibili, tentando di immaginare quale potesse essere la provenienza e la funzione originaria dei pezzi.

Sebbene non si sia conservata documentazione specifica in merito al periodo e all'ambito di produzione delle due opere, un poco noto ma utilissimo articolo pubblicato da Eric Maclagan nel 1923[35] può offrire qualche indicazione senz'altro interessante. All'interno del saggio, dedicato alla presenza di falsi nelle collezioni museali inglesi, lo studioso individuava, per un piccolo gruppo di quattro rilievi in osso considerati non autentici, la mano di una singola figura di falsario, che – a suo parere – avrebbe tratto ispirazione da modelli originali risalenti a diverse epoche. Dei quattro pezzi, due in particolare attraggono l'attenzione (figg. 8-9), perché incredibilmente simili a quelli conservati nei Musei Civici di Bologna. Maclagan ipotizzava che il suddetto falsario fosse un italiano operante in area

59. Nella riedizione della medesima guida (Bologna 1914, p. 141), si aggiungono anche il rilievo con la Fuga in Egitto e le due tavolette con scene cristologiche.

[29] Cf. H. Graeven, *Frühchristliche und mitteralterliche Elfenbeinwerke in photographischer Nachbildung Nr. 1-80 (aus Sammlungen in Italien)*, Rom 1900, pp. 9-10, nr. 10; Graeven fu peraltro il primo ad individuare correttamente il materiale costitutivo dell'opera, ovvero osso e non avorio.

[30] Cf. Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, p. 278. Il pezzo venne inserito in una breve nota relativa ai dittici consolari non autentici fabbricati nel corso del XIX secolo.

[31] Cf. P. Ducati, *Alcuni avori del Museo Civico di Bologna*, «Bollettino d'Arte» 15 (1922), pp. 481-497, in part. pp. 483-485, 490-495.

[32] L'esposizione ravennate era stata preceduta da un articolo di G. Bovini, *Gli Avori del Museo Nazionale di Ravenna e del Museo Civico di Bologna che figureranno prossimamente in una mostra ravennate*, «Felix Ravenna» 70 (1956), pp. 50-77, in part. pp. 73-77; *Mostra degli Avori dell'alto Medioevo*, catalogo della mostra (Ravenna, Chiostri Francescani, 9 settembre - 21 ottobre 1956), a cura di G. Bovini – L. Bona Ottolenghi, Ravenna 1956, pp. 64, nr. 57, 104, nr. 102; *Lavori in osso e avorio dalla preistoria al rococò*, catalogo della mostra (Bologna, Museo Civico, 20 settembre - 11 ottobre 1959), a cura di L. Laurenzi, Bologna 1959[1], 1960[2], pp. 39-40, nrr. 88-89.

[33] Cf. Nikolajević, *Gli avori e le steatiti*, p. 40.

[34] *Ibid.*, pp. 33-46.

[35] Cf. E. Maclagan, *Ivoires faux fabriqués a Milan*, «Arethuse. Revue Trimestrielle d'art et d'archeologie» 1 (1923), pp. 41-43.

milanese nella prima metà del XIX secolo, e osservava come le opere da lui realizzate fossero tutte copie di manufatti medievali e bizantini presenti nelle collezioni del capoluogo lombardo proprio nella fase cronologica da lui considerata. A ben vedere, sia il dittico consolare, sia la tavoletta con Cristo in trono trovano puntuali riscontri con due pezzi della celebre collezione milanese dei Trivulzio; il primo, con un dittico consolare oggi disperso del tipo cosiddetto 'di Aerobindo', già noto negli anni '50 del Settecento giacché pubblicato da Gori nel sul *Thesaurus* (fig. 10)[36]; il secondo, con una bellissima tavola d'avorio bizantina già notata da Graeven (fig. 11)[37], confluita dalla raccolta Trivulzio a quella Von Hirsch[38].

È del tutto verosimile che Palagi conoscesse molto bene la collezione Trivulzio, avendo più volte lavorato per alcuni membri della famiglia milanese; sappiamo inoltre che nella biblioteca personale di Palagi era contenuto proprio il *Thesaurus* del Gori[39], un repertorio che per i tempi era quanto di meglio si potesse desiderare per approfondire le proprie conoscenze sugli oggetti eburnei tardoantichi e bizantini. È lecito immaginare che l'artista fosse in qualche modo consapevole di possedere manufatti di produzione moderna, e che i due pezzi oggi a Bologna fossero originariamente entrati a far parte della sua collezione non come falsi effettivi, ma come copie di opere d'arte da lui particolarmente apprezzate? L'ipotesi, forse ancora azzardata[40], non andrebbe secondo me del tutto esclusa, soprattutto alla luce di alcune caratteristiche intrinseche e formali assai peculiari, riscontrabili in particolar modo nel rilievo con il Cristo benedicente in trono. La presenza inconsueta di un sottile bordo ribassato che corre tutt'intorno ai margini del pezzo; la particolare posizione schiacciata del suppedaneo e dei piedi del Cristo, come visti di scorcio; l'aggiunta delle due ricche bande decorative laterali con girali vegetali; tutto sembra suggerire, più che la volontà di 'fingere' e di 'copiare' un prototipo antico, quella di costruire un oggetto ornamentale predisposto per essere incorniciato, appeso alla parete e osservato in

[36] Cf. Gori, *Thesaurus veterum diptycorum*, II, p. 105, tav. XVIII. Cf. anche Tasso, *Unicum enim intelligo*, in part. p. 196, fig. II. Del dittico di Aerobindo si conservano oggi due esemplari a Parigi, per i quali cf. E. Ravegnani, *Consoli e dittici consolari nella tarda antichità*, Roma 2006, pp. 133-135, con bibliografia. Un ulteriore dittico conservato presso la chiesa di San Gaudenzio a Novara risulta modellato sul medesimo prototipo, ma è anepigrafe e andrebbe forse riesaminato. Cf. Ravegnani, *Consoli e dittici*, p. 166, con bibliografia. Maclagan considerava il dittico consolare oggi a Bologna come un pezzo realmente antico, che avrebbe rappresentato il modello dal quale l'ignoto falsario poteva aver tratto l'imitazione da lui pubblicata.

[37] Cf. Graeven, *Frühchristliche und mitteralterliche Elfenbeinwerke*, pp. 9-10.

[38] Cf. Nikolajević, *Gli avori e le steatiti*, pp. 36-44. Cf. anche O. Kurtz, *Fakes, a handbook for collectors and students* (1948), tr. it. *Falsi e falsari*, Venezia 1961, pp. 181-182. Più di recente A. Cutler, *The Hands of the Master: Craftmanship, Ivory and Society in Byzantium (9th-11th Centuries)*, Princeton NJ 1994, pp. 64-65, ha avanzato l'ipotesi che il falso rilievo con il Cristo benedicente fosse stato realizzato in seguito all'esposizione al pubblico della collezione Trivulzio, che ebbe luogo a Milano nel 1874. Tuttavia la data di produzione del pezzo deve essere anticipata: cf. *supra*, n. 25.

[39] Cf. Nikolajević, *Gli avori e le steatiti*, p. 44.

[40] Una prima proposta in tal senso è stata avanzata in *ibid*., pp. 36-44.

posizione rigorosamente verticale, come un piccolo quadro o, dato il soggetto, una piccola icona. In altre parole, il rilievo bolognese ha l'aria di essere stato prodotto come 'già predisposto' per adattarsi alle consuetudini espositive del XIX secolo: consuetudini che, del resto, erano adottate per molte opere eburnee autentiche e preziose. Valga, come icastica testimonianza visiva, il ritratto di Carlo Trivulzio dipinto da Dionigi Sadis nel 1789 (fig. 12)[41], che rappresenta il nobile milanese attorniato da alcuni avori incorniciati, tra i quali si riconosce senz'ombra di dubbio il dittico di Aerobindo, prototipo dell'imitazione bolognese.

Come ribadito di recente da Mark Jones[42], la produzione di un falso risponde quasi sempre ad un''assenza' del corrispettivo autentico sul mercato, in relazione alla specifica richiesta dei potenziali acquirenti. Se la supposizione sopra esposta in merito ai pezzi bolognesi verrà confermata da una più solida documentazione, si potrà contribuire a gettare una luce in qualche modo inedita sul fenomeno della falsificazione di oggetti d'arte nell'Italia dell'Ottocento. Un fenomeno che, lungi dall'essere determinato esclusivamente dalla speculazione commerciale, potrebbe anche aver voluto rispondere all'esigenza dei collezionisti di possedere 'imitazioni in stile', copie non fraudolente di opere autentiche che potevano risultare particolarmente difficili da reperire. Che poi queste imitazioni siano riuscite ad ingannare gli studiosi a tal punto da essere apprezzate come pezzi originali, o che addirittura possano essere state considerate come falsi prodotti a scopo ingannevole, ciò rappresenta un problema storico-critico di difficile soluzione, ma anche un paradosso culturale indubbiamente affascinante e degno di attenzione[43].

[41] Cf. A. Morandotti, *Il collezionismo in Lombardia. Studi e ricerche tra '600 e '800*, Milano 2008, pp. 158-159, n. 16.

[42] Cf. M. Jones, *Perché parlare di falsi?*, in *Sembrare e non essere. I Falsi nell'Arte e nella Civiltà*, a cura di M. Jones – M. Spagnol, Milano 1993, pp. ix-xxiii, in part. p. xi.

[43] Sono grato ad Antonio Iacobini, Michela Di Macco, Simona Moretti, Gabriella Bernardi, Giuseppe Pavanello, Francesca Tasso, Ranieri Varese e Abra Visconti per i preziosi consigli ricevuti nella redazione di questo contributo; a Massimo Medica, direttore del Museo Civico Medievale di Bologna, che ha cortesemente messo a disposizione i materiali e le strutture dell'istituzione; a Giancarlo Benevolo e Anna Dore, guide indispensabili per orientarsi nella vasta e articolata documentazione d'archivio. Vengo informato in particolare dal dott. Benevolo, responsabile dell'Archivio Storico dei Musei Civici d'Arte Antica, del recente riordino della Sezione Medievale e Moderna dello stesso Archivio, operazione che apre nuove possibili prospettive di ricerca sul Fondo Palagi. Tra gli studi pubblicati successivamente alla chiusura del presente saggio, necessita menzione P. Williason, *Medieval Ivory Carvings. Early Christian to Romanesque*, London 2010, pp. 433-435, che analizza due placche conservate presso il Victoria & Albert Museum eseguite nell'atelier del "falsario Trivulzio", e fornisce indicazioni su altre opere dell'artefice documentate in Gran Bretagna. Un contributo approfondito dedicato ad alcuni avori del Museo è stato presentato da Gabriella Bernardi e da chi scrive in occasione del congresso internazionale *The Tusk and the Book: The Salerno/Amalfi Ivories in their Mediterranean Contexts* (Kunsthistorisches Institut in Florenz – Max-Planck-Institut, 29 giugno - 1° luglio 2012). I risultati degli studi di Abra Visconti su Gori, citati *supra*, nn. 8, 11, sono in corso di pubblicazione su «Arte Medievale».

Fig. 1. Bologna, Museo Civico Medievale: tavoletta in osso con Cristo benedicente in trono.

Fig. 2. Bologna, Museo Civico Archeologico: dittico anepigrafe in osso.

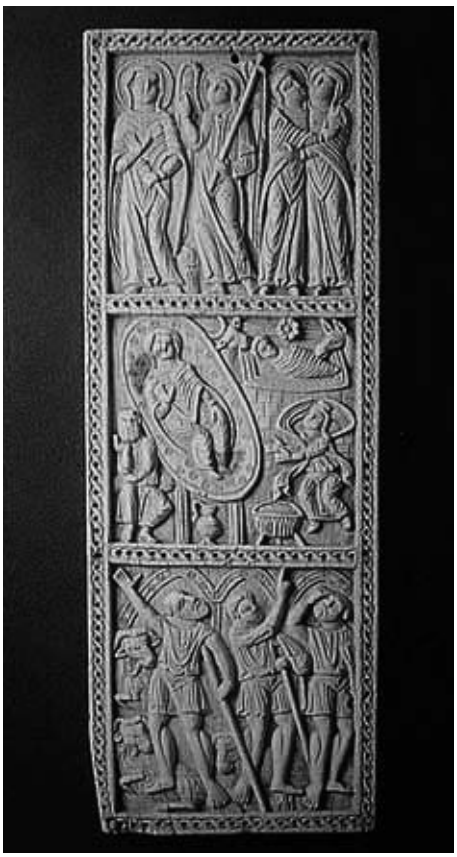


Fig. 3. Bologna, Museo Civico Medievale: valva di dittico eburneo con scene cristologiche (Annunciazione, Visitazione, Natività, Adorazione dei Pastori).

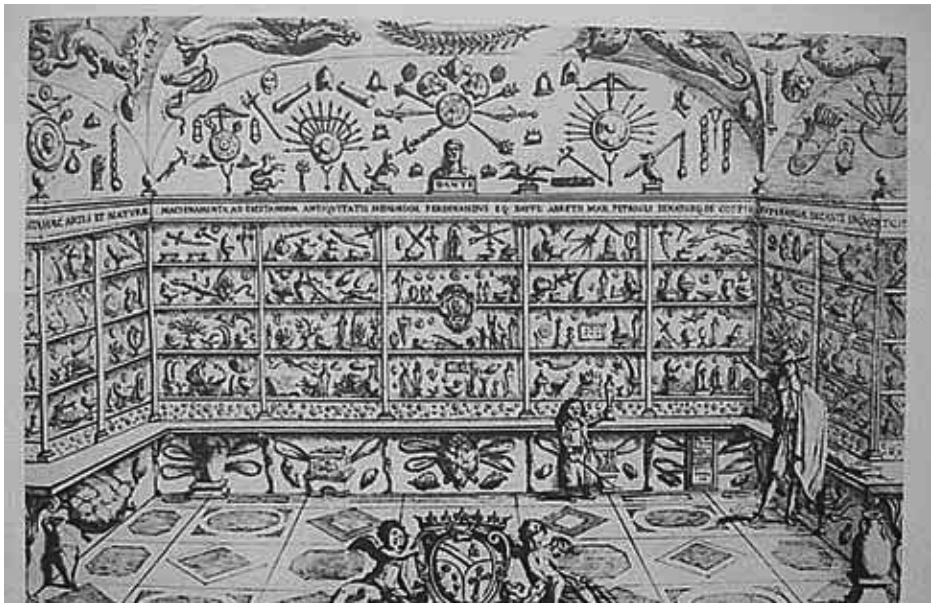


Fig. 4. Gian Battista Mitelli: il “Museo delle Meraviglie” di Ferdinando Cospi.

Fig. 5. Bologna, Museo Civico Medievale: tavoletta eburnea con Lavanda dei piedi.

Fig. 6. Bologna, Museo Civico Medievale: tavoletta eburnea con Preghiera nel Gethsemani.

Fig. 7. Bologna, Museo Civico Medievale: cofanetto a rosette con rilievi di soggetto profano.

Fig. 8. Collocazione sconosciuta: dittico anepigrafe in osso.

Fig. 9. Collocazione sconosciuta: tavoletta in osso con Cristo benedicente in trono.

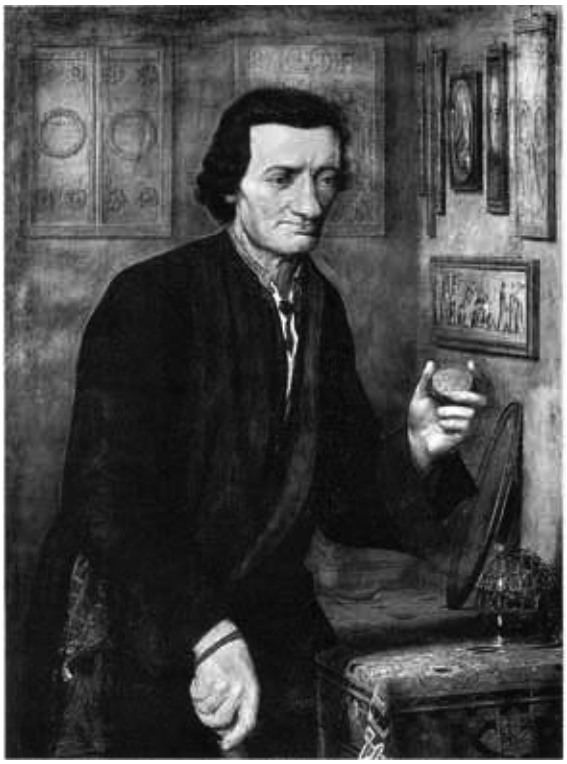


Fig. 10 (*in alto, a sinistra*). Collocazione sconosciuta, già Milano, Collezione Trivulzio: dittico consolare con monogramma di Aerobindo, incisione da G.B. Gori, *Thesaurus veterum dypticorum*, Firenze 1759.

Fig. 11 (*in alto, a destra*). Collezione privata, già Milano, Collezione Trivulzio, poi Berna, Collezione Von Hirsch: rilievo eburneo con Cristo benedicente in trono.

Fig. 12. Collezione privata: Dionigi Sadis, *Carlo Trivulzio tra le opere della sua collezione*, olio su tela (datato 1789).

Mauro della Valle

Questioni intorno alla porfirogenita Zoe

> Elles (les années) sont [...] dominées [...] par la personalité bizarre de la basilissa Zoé, cette antique nièce du grand Basile, ayant des grands défauts avec quelques qualités, et qui occupa de ses séniles amour et des intrigues de palais toute cette longue suite d'années.

Questa citazione[1] tratta dal terzo volume dell'*Epopée byzantine* di Gustave Schlumberger, pubblicato nel 1905, mi è sembrata assai opportuna per introdurre l'argomento di questa relazione.

Come si sarà certamente compreso, si tratta forse della più famosa tra le tante dame di nome Zoe che attraversano il millennio bizantino e cioè della figlia di Costantino VIII e nipote di Basilio II, che tra il 1028 e il 1050 trasmise l'*imperium* a tre mariti in successione e ad un figlio adottivo[2]. L'interesse per questo personaggio nasce sostanzialmente da tre considerazioni: 1) sono numerose, per gli standard della storia dell'arte bizantina, le sue raffigurazioni, sia contemporanee che successive alla sua morte; 2) nella tradizione storiografica moderna, diciamo a partire dal Seicento, l'imperatrice si trasforma progressivamente da personaggio essenzialmente negativo[3] e grottesco (si pensi sempre alla citazione

[1] G. Schlumberger, *L'Epopée byzantine à la fin du dixième siècle*, III, *Les Porphyrogénètes Zoe et Théodora (1025-1057)*, Paris 1905, p. iii.

[2] Vedi B. Hill – L. James – D. Smythe *Zoe: The Rythm Method of Imperial Renewal*, in *New Constantines* (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 2), Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies (St. Andrews, March 1992), a cura di P. Magdalino, Aldershot 1994, pp. 215-229; in seguito citatissimo ma non particolarmente originale o documentato. Fa leva solo sull'interpretazione dei brani di Psello. Nello stesso volume vedi anche M. Angold, *Imperial Renewal and Orthodox Reaction: Byzantium in the Eleventh Century*, pp. 231-246. Vedi anche C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, a cura di R. Cormack, London 1982 (Birmingham Byzantine Studies, 1), pp. 117-120: *Coronation*; A.E. Laiou, I*mperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century: The Case of Skylitzes*, «Dumbarton Oaks Papers» 46 (1992), *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazdhan*, pp. 165-176, e J. Shepard, *Marriages towards the Millennium*, in *Byzantium in the year 1000*, ed. by P. Magdalino, Leiden-Boston 2003 (The Medieval Mediterranean, 45), pp. 1-33.

[3] Ma già Anna Comnena, qualche decennio più tardi, aveva questa percezione: pur non nominando Zoe, si riferisce certamente a lei quando afferma che fin dall'ascesa al trono del Monomaco nel Gineceo

dello Schlumberger) ad eroina dell'emancipazione femminile e del femminismo militante; 3) a mia conoscenza non esistono lavori monografici di respiro su di lei.

Per quel che riguarda il primo punto, in rapida successione, vediamo queste testimonianze: il mosaico della galleria sud della Santa Sofia di Costantinopoli, il suo più celebre ritratto[4]; la miniatura al foglio 3r del cod. 364 del monastero di Santa Caterina al Sinai[5]; la corona del Monomaco del Museo Nazionale di Budapest, sulla quale però grava il forte sospetto di falso[6]; un sigillo plumbeo che potrebbe raffigurarla, apparso recentemente sul mercato antiquario[7]; le monete con i ritratti di Zoe e Teodora dei pochi mesi del loro regno congiunto[8]; la miniatura del codice della Biblioteca Estense di Modena[9]; le dieci miniature del

del Grande Palazzo si erano condotte esistenze dissolute caratterizzate da amori licenziosi: vedi *The Alexiad of Anna Comnena*, translated from the Greek by E.R.A. Sewter, Harmondsworth, Baltimore, Victoria 1969, III, viii, p. 120. Il traduttore dice «utter depravity» e «foolish love intrigues».

[4] Vedi di recente B. Killerich, *Likeness and Icon: The Imperial Couples in Hagia Sophia*, «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia» 18, n.s., 4, [(2004 (ma 2005)], pp. 175-201; Ead., *Rifacimenti nel pannello macedone in Santa Sofia di Costantinopoli: Zoe e i suoi tre mariti*, in *Medioevo: immagini e ideologie* (I Convegni di Parma, 5), Atti del Convegno internazionale di studi, Parma 23-27 settembre 2002, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2005, pp. 100-108; M. della Valle, *Costantinopoli e il suo impero* (Di fronte e attraverso, 803. Storia dell'arte, 38), Milano 2007, p. 94; T. Kamburova, *L'image manipulé. Considérations sur une mosaïque de Sainte-Sophie*, «Images Re-vues» 2 (2006) (rivista on-line: http://imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=n°12): interessante contributo nel quale si propone di riconoscere negli originali dedicatari del pannello Giovanni Tzimisce e, perché di taglia più piccola, Basilio II, all'epoca molto giovane e co-imperatore.

[5] K. Weitzmann-G. Galavaris, *The Illuminated Greek Manuscripts* (The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai), I, *From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton NJ 1990, pp. 65-68, figg. 184-186: A.G.C.M. Ginnasi, *L'Incoronazione imperiale nella produzione artistica dell'età macedone*, in *Bisanzio fuori da Costantinopoli*, a cura di M. della Valle, Milano 2008, pp. 109-190: 156-159; datato agli anni 1042-1050, il codice contiene le *Omelie* di san Giovanni Crisostomo su *Matteo*.

[6] Il primo a sospettare la falsificazione fu N. Oikomidès, *La couronne dite de Constantin Monomaque*, «Travaux et Mémoires» 12 (1994), pp. 241-262; accesa presa di posizione in favore dell'autenticità in E. Kiss, *The State of Research on the Monomachos Crown and Some Further Thoughts*, in *Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (843-1261)* (The Metropolitan Museum of Art Symposia), ed. by O.Z. Pevny, New York 2000, pp. 60-83; senza prendere una posizione precisa, ma con forte sospetto di falso, ancora D. Buckton, *Byzantine enamels in the twentieth century*, in *Byzantine style, religion and civilization: in honour of Sir Steven Runciman*, ed. by E.M. Jeffreys, Cambridge 2006, pp. 25-38, in part. pp. 31-33. Un recente esame autoptico del manufatto e soprattutto del retro delle placchette mi ha indotto più di qualche sospetto: la fattura assai meccanica di queste fa pensare, se non proprio ad un falso (la fronte degli smalti a mio avviso non presenterebbe problemi) quantomeno ad un esteso rifacimento moderno.

[7] Non mi è nota una bibliografia relativa a questo manufatto. Però, P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection*, III.2, Washington D.C. 1993 (1973[1]), p. 729, tav. 58, pubblica un «pattern histamenon» in bronzo, di cui è noto un solo testimone nel Museo Archeologico di Istanbul, apparentemente mai battuto in oro, che raffigura al *recto* «ZΩH AVΓVCTA»; al *verso*, con iscrizione, il Cristo Antifonite, veneratissimo da Zoe. Ripubblicato in B.V. Pentcheva, *Icone e potere* (Di fronte e attraverso, 883; Storia dell'arte, 44), Milano 2010 (Pennsylvania State University 2006[1]), pp. 200-201, fig. 100.

[8] Grierson, *Catalogue*, p. 732, tav. 58.

[9] Modena, Biblioteca Estense, gr. 122: *Epitome Historiarum* di Zonara, XIV-XV secolo. Cf. J. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, pp. 172-182.

Codex Vitr. 26-2 della Biblioteca Nacional di Madrid (il celebre *Skylitzes Matritensis*), che illustrano fatti della sua vita, dal matrimonio con Romano III ad alcuni episodi del regno di Costantino IX[10].

In merito al secondo punto, sul quale mi diffonderò in questa sede più ampiamente, per noi oggi le fonti di informazioni di prima mano su Zoe sono sostanzialmente due: la *Cronografia* di Michele Psello[11] e la *Synopsis Historion* di Giovanni Skilitze[12]. Il primo fu a lei contemporaneo, anche se più giovane, nacque infatti intorno al 1018 e morì nel 1079 circa; il secondo, nato probabilmente intorno al 1050 e morto dopo il 1092, appartiene alla generazione immediatamente successiva. A questi si potrebbero aggiungere, perché più o meno contemporanei anche loro, Yahya di Antiochia (980 circa - 1066 circa) con la sua *Cronaca bizantino-araba*[13] e Michele Attaliate nato nel 1030 circa e morto nel 1085 circa, con la sua *Historia*[14]. Ma questi autori dicono ben poco sull'imperatrice: il primo solo in relazione al suo primo matrimonio e per di più chiamandola Irene; il secondo, che inizia la trattazione con la fine del regno di Michele IV, menziona Zoe solo in relazione agli accadimenti del regno di Michele V, la sua ascesa al trono, voluta dalla stessa Zoe, la quale però vi prende parte come "sposa" di Michele IV e non, come ci dovremmo attendere, come legittima detentrice della *basileia*; il suo esilio in convento, la rivolta che ne segue, la condivisione dell'Impero con la sorella Teodora. Dopo il matrimonio con Costantino IX[15], Zoe sparisce

[10] Vedi ora la pubblicazione completa delle miniature a colori in V. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002: f. 198v: matrimonio con Romano III; f. 199v: Teodora è inviata al Petrion; f. 204r: Zoe monaca con la forza Teodora; f. 206v: il patriarca Alessio sposa Michele IV e Zoe; f. 212r: Zoe chiede a Sgouritzes di avvelenare Giovanni Orfanotrofo; f. 218v: il patriarca incorona Michele V, Zoe lo tiene per mano e lo mostra con il gesto dell'Hodegetria; f. 219r: Zoe è bandita da Costantinopoli; f. 219v: Zoe e Teodora restaurate sul trono; f. 220r: Zoe assisa in trono; f. 220v: Teodora esce dalla Grande Chiesa e va a Palazzo mentre Zoe, in vesti imperiali, parla al popolo dal Kathisma; f. 222r: arrivo di Costantino IX e matrimonio con Zoe; f. 222r: incoronazione di Costantino IX; f. 227v: Zoe e Teodora salvano Costantino IX dalla folla. C'è da dire che, tranne quest'ultima miniatura, certamente eseguita da un artista bizantino, tutte le altre, sotto i profili iconografico e stilistico, hanno uno spiccato carattere occidentale. D'altronde, il monumentale manoscritto, che si avvale dell'opera di diversi miniatori, è stato quasi certamente eseguito nell'Italia meridionale del XII secolo. Per completezza cito anche E. Pilz, *Byzantium in the Mirror: The Message of Skylitzes Matritensis and Hagia Sophia in Constantinople* (BAR International Series 1334), Oxford 2005, invero molto modesto. Di recente, vedi anche E. Boeck, *Un-Orthodox imagery: voids and visual narrative in the Madrid Skylitzes manuscript*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 33, I (2009), pp. 17-41.

[11] Ho fatto essenzialmente riferimento a Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, I-II, introd. di D. Del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, traduz. di S. Ronchey, Milano 1984[1].

[12] Ho fatto essenzialmente riferimento a Jean Skilitzés, *Empereurs de Constantinople*, texte traduit par B. Flusin et annoté par J.-C. Cheynet, Paris 2003 (Réalités Byzantines, 8).

[13] Yahya al-Antaki, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'Impero bizantino (937-1033)*, a cura di B. Pirone, Milano 1998 (Patrimonio culturale arabo-cristiano, 3).

[14] M. Attaliates, *Historia*, a cura di I. Pérez Martin, Madrid 2002 (Nueva Roma, 15).

[15] Per un giudizio molto positivo sull'opera di questo sovrano vedi S.D. Hondridou, *Constantine IX Monomachos and his era (eleventh century)*, s.l. 2002 (in greco).

dall'orizzonte dell'Attaliate e la fine ingloriosa della gloriosissima stirpe macedone è registrata con la fredda documentazione della morte di Teodora, cito, «che era sopravvissuta a sua sorella». Qualche dettaglio non rivelatore pure riportano le *Cronache minori* pubblicate dallo Schreiner[16].

Sono dunque le opere di Psello e di Skylitze che rivestono un interesse del tutto particolare, e soprattutto quella del primo, visto che, come affermato dal Criscuolo, essa nasce da un «diario personale [...] portato avanti almeno dal 1042»[17]; questa aderenza spesso anche al vissuto dei personaggi descritti, alla loro interiore psicologia, unita a prese di posizione talvolta forti da parte dell'autore stesso, che fanno della *Cronografia* quasi un'opera da polemista che non da storico, non devono aver giovato alla diffusione del testo e al suo utilizzo da parte degli autori successivi, legati alla concezione tradizionale della storia nel mondo bizantino, piuttosto un genere letterario ispirato a modelli anche classici e a precedenti analoghi che non alle fonti originali o alla realtà dei fatti[18]. E Psello appare effettivamente poco noto se non sconosciuto agli storici successivi, e fin in tempi piuttosto recenti, visto che la sua prima pubblicazione moderna deve ascriversi al meritorio Sathas[19] addirittura nel 1874 e dallo stesso tradotta in inglese nel 1899[20] (non sono ancora state ritrovate le traduzioni di Combefis, di Hase e di Miller[21] anche considerando la recentissima proposta di Lüthi[22], che pensa di avere forse recuperato la traduzione di Combefis negli Archivi Nazionali di Parigi). Ma della sua fama presso i contemporanei è testimonianza la citazione dello stesso Skylitze, che lo menziona all'inizio del prologo dell'opera sua, come «console dei filosofi» e «Hypertimos»[23], sottolineandone il contributo alla storiografia dei suoi tempi (pur non utilizzandone i contenuti, a quel che sembra). Di contro, la fortuna di Skylitze è stata assai più ampia, come ben

[16] P. Schreiner, *Die Byzantinische Kleinchroniken*, I-III, Wien 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 12, I-III), in part. I, pp. 142-143, 159-160, 165-167; II, pp. 142-149.

[17] Psello, *Imperatori di Bisanzio*, I, p. 338.

[18] Un inquadramento generale in J.O. Rosenqvist, *Die Byzantinische Literatur*, Berlin-New York 2007 (Slellefteå 2003[1]).

[19] C.H. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, IV, Athènes-Paris 1874, pp. 3-299.

[20] Id., *The History of Psellos, with critical notes and indices* (Byzantine Texts), ed. by J.B. Bury, London 1899.

[21] M. Psellos, *Chronographie* (Collection Byzantine de l'Association Guillaume Budé), I-II, texte établie et traduit par E. Renaud, Paris 1926, in part. I, pp. lxi-lxii, n. 2.

[22] S. Lüthi, *Michel Psellos. Panégirique I: traduction* princeps *et commentaire*, «Byzantion» 77 (2007), pp. 501-565; Sia nel *Panegirico* I, 11, p. 511, appunto, che in IV, 464-466 e VII, 91-92, assai di rado citati, si parla della tomba dell'imperatrice e soprattutto dei sentimenti affettuosi che l'imperatore nutre per la sua sposa defunta. Accenni anche a Teodora, nella quale Costantino IX rivede le sembianze di Zoe, I, 12, p. 512. Vedi i testi originali in *Michaelis Pselli Orationes panegyricae*, edidit G.T. Dennis, Stuttgart-Leipzig 1994. Vedi anche F. Lauritzen, *A Courtier in the Women's Quartiers: the rise and fall of Psellos*, «Byzantion» 77 (2007), pp. 251-266.

[23] Skylitzés, *Empereurs de Constantinople*, p. 1.

spiegano Flusin e Cheynet[24] nella loro introduzione alla citata, recente traduzione francese della *Synopsis*: il Thurn[25], per la sua *editio princeps* del 1973, utilizzò nove manoscritti completi datati tra XII e XIV secolo, ai quali si devono aggiungere le raccolte di estratti e i testimoni della *Cronografia* di Cedreno, che utilizza Skylitze senza praticamente modificarlo[26].

E fintanto che questi autori non hanno conosciuto un'edizione moderna questo trentennio di storia bizantina è rimasto piuttosto in ombra, come testimoniato dall'importantissima opera di Louis Cousin (1627-1707), magistrato, politico, Accademico di Francia e direttore per sedici anni del «Journal des Savants», che ancora oggi si pubblica: *L'Histoire de Constantinople depuis le regne de l'ancien Justin jusq'a la fin de l'empire. Traduit sur les originaux grecs par Mr. Cousin*, pubblicata tra 1671-1674, e che ho potuto consultare nella splendida edizione conservata nella Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma. La copia, che peraltro proviene dalla Casa professa romana dei Gesuiti, per ragioni di cronologia dovrebbe contenere nel terzo Tomo, edito nel 1672, i fatti di cui ci stiamo occupando[27]. Invece, dopo le vite tratte da Leone il Grammatico, che comprendono gli imperatori macedoni fino a Costantino VII, l'ultimo episodio narrato è la morte di Romano I Lecapeno: «son corps fut apportée à Constantinople & enterré dans le monastere qu'il avoit fondé»[28], si passa direttamente allo scritto di Niceforo Briennio, che inizia con Niceforo Botaniate: «Botaniate se revolta contre Michel & aiant remporté de l'avantage il s'empara de l'Empire»[29], così nel prologo apologetico. Ma subito Briennio accenna a Basilio II presso la cui corte e sotto la cui supervisione furono educati Isacco e Giovanni Comneno, quest'ultimo padre di Alessio I: «Il n'est pas aisé d'expliquer combien ce Prince qui avoit une extréme bonté & qui savoit quelle estime on doit faire de la noblesse, prit soin de les faire bien elever»[30]. Dei tardo macedoni non si fa menzione e si inizia la trattazione vera e propria con l'ascesa al trono di Isacco I Comneno, senza far parola del perché né citando il suo predecessore, anzi rimandando a «ceux qui ont écrit son histoire»[31]. Nell'*Avertissement* che introduce

[24] *Ibid.*, pp. XXI-XXIII.

[25] *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, recensuit J. THURN, Berlin-New York 1973 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, V, Series berolinensis).

[26] Vedi di recente L. TARTAGLIA, *Meccanismi di compilazione nella* Cronaca *di Giorgio Cedreno*, in *Bisanzio nell'età dei Macedoni. Forme della produzione letteraria ed artistica*, Atti dell'VIII Giornata di Studi bizantini dell'AISB (Milano, 15-16 marzo 2005), a cura di F. CONCA – G. FIACCADORI, Milano 2007 (Quaderni di Acme, 87), pp. 239-255, con ampia bibliografia precedente.

[27] L. COUSIN, *L'Histoire de Constantinople depuis le regne de l'ancien Justin jusq'a la fin de l'empire. Traduit sur les originaux grecs...*, I-VIII, Paris 1671-1674, III, 1672.

[28] *Ibid.*, p. 651.

[29] *Ibid.*, p. 653.

[30] *Ibid.*, p. 661.

[31] *Ibid.*, p. 662.

il volume troviamo la spiegazione: «Il auroit été à souhaiter que sa suite eut été interrompue par aucun vide. Mais les ouvrages de quelques-uns des auteurs qui l'ont composée n'etant pas venus entiers jusques à nous, la fin de l'un ne répondant pas precisement au commencement de l'autre, il à falu necessairement souffrir cette interruption»[32]. L'autore, che certamente si serve della pubblicazione delle fonti storiche edite nella cosiddetta *Byzantine du Louvre*[33], non trova nulla per coprire quei decenni, si corruccia e si scusa con i lettori, certamente un pubblico più vasto, nonostante il lusso dell'intrapresa, visto che è scritto in vernacolo e non nell'originale greco o nelle erudite traduzioni latine. Nel 1672, peraltro, la *Byzantine du Louvre* è già piuttosto avanti: a partire dal 1645[34] sono stati pubblicati Giovanni VI Cantacuzeno (1645), Giorgio Cedreno, Niceta Coniata e Teofilatto Simocatta (1647), Niceforo I Patriarca e Giorgio Codino (1648), Anastasio Bibliotecario e Michele Duca (1649), Laonico Calcondila (1650), Giorgio Acropolite, Anna Comnena e Teofilatto d'Ocrida (1651), Giorgio Sincello (1652), Teofane Confessore e Costantino Manasse (1655), Geoffroi de Villehardouin (1657), Michele Glyka e Agazia Scolastico (1660), Procopio di Cesarea (1662-1663), infine, nel 1670, Giovanni Cinnamo. Non Psello, come si è detto, e nemmeno Skylitze, che però compare poichè utilizzato da Cedreno nei volumi editi nel 1647, ma sotto il suo nome solo per la parte che va da Isacco I Comneno a Niceforo III Botaniate: si tratta della cosiddetta *Continuazione* di Skylitze della cui autografia ancora si discute, anche se i sopranominati Flusin e Cheynet propendono, con alto grado di sicurezza, per la sua autenticità, seppur con il forte contributo della *Historia* di Attaliate[35]. Con un po' di sforzo, quindi, almeno una traccia cronologica dell'ultima età macedone, descritta sia in Cedreno che in Glyca e Manasse, avrebbe potuto essere inclusa nell'*Histoire de Constantinople*. Non essendo stato così, può darsi, ma si dovrebbe approfondire meglio il personaggio (ho tentato qualche sondaggio ma senza per il momento ottenere risultati di una qualche rilevanza[36]), che queste storie di donne un po' leggere non interessassero il severo erudito barocco, o che, lette in francese, assomi-

[32] *Ibid.*, *Avertissement*, s.n.p.

[33] Per la rinascita degli studi bizantini nella Francia del Seicento vedi S. Rocnhey, *Lo Stato bizantino*, Torino 2002, in part. pp. 147-165.

[34] Segnalo nel testo solo l'anno di edizione dei singoli autori. Per i dettagli delle pubblicazioni vedi N. Petit, *La "Byzantine du Louvre"*, in *Byzance retrouvée. Érudits et voyageurs français (XVI-XVIII siècles)*, catalogo della mostra, Paris, Chapelle de la Sorbonne (13 agosto-2 settembre 2001), a cura di M.-F. Auzépy – J.-P. Grélois, Paris 2001, pp. 70-80.

[35] Skylitzés, *Empereurs de Constantinople*, cit., pp. xxii-xxiii.

[36] Una sintetica nota biografica nel sito dell'Académie Française: www.academie-française.fr, così come in Roman D'Amat, s.v. *24. Cousin (Louis)*, in *Dictionnaire de Biographie française*, IX, Paris 1961, coll. 1067-1068, con severo giudizio:«Il n'a, en effet, donné que des traductions ou des ouvrages de seconde main». Cousin non merita neanche una menzione nei monumentali volumi, dedicati alla cultura francese cinque-seicentesca, di M. Fumaroli, *La scuola del silenzio*, Milano 1995 (Paris 1994[1]) e *L'età dell'eloquenza*, Milano 2002 (Paris 1980, 1994; Genève 2002), né, ad esempio, in B. Craveri, *La civiltà*

gliassero troppo a quelle delle corte di Luigi XIV, il Re Sole, così come Costantino IX Monomaco nel I *Panegirico* di Psello[37], negli anni del dominio di Athenaïs de la Rochechouart-Mortemart, marchesa di Montespan, che tra veleni, belletti, pie devozioni e intrighi di corte, sembra ben condividere molti dei tratti caratteriali che gli storici suoi contemporanei attribuiscono alla Porfirogenita Zoe.

Si deve dunque attendere l'opera sempre meritoria, in tutti i campi nei quali si è cimentato, di Charles du Fresne du Cange, in questo caso l'*Historia byzantina duplici commentario illustrata,* ed in particolare il primo tomo, *Familias ac stemmata imperatorum constantinopolitanorum...*, pubblicata a Parigi nel 1680, per trovare una prima trattazione moderna dell'età di Zoe e Teodora e un tentativo di fissarne l'iconografia[38]. Le informazioni di base, così come denunciato nelle note, sono tratte da Skylitze ma il Du Cange utilizza anche Zonara, Glyka, Giovanni Italo, Giorgio Euchaita, nonché alcuni autori occidentali o più recenti. Non mi è noto per quali vie l'erudito francese abbia conosciuto lo Skylitze, ma forse era al corrente della versione latina del Gabio, pubblicata nel 1570, ovvero conosceva il Ms. Coislin 136, già nella biblioteca greca del cancelliere Séguier, poi del duca di Coislin e infine presso i benedettini di Saint-Germain-des Prés[39]. È un fatto, come si è detto, che l'*editio princeps* di questo testo sia quella di Thurn nel 1973. In questo caso gli storici dell'arte, per una volta, sono stati più bravi dei filologi, visto che lo Skylitze di Madrid, certamente per via del suo straordinario apparato di miniature, è stato reso noto già dal Millet nel

della conversazione, Milano 2001, che si interessa di Sei-Settecento, sempre in Francia, ma con una spiccata declinazione al femminile.

[37] Lüthi, *Michel Psellos. Panégirique I*, pp. 506-517: 506.

[38] C. Du Fresne du Cange, *Historia byzantina duplici commentario illustrata,* I, *Familias ac stemmata imperatorum constantinopolitanorum...*; II, *Descriptio urbis constantinopolitanae, qualis extitit sub imperatoribus christianis*, Paris 1680, pp. 144-146. Alla tavola alle pp. 136-137, Du Cange presenta tre monete che riporterebbero l'effige delle imperatrici. Però, nel primo caso, a parte l'iscrizione trascritta come: DN ZOE FELIX AUGUSTA, tutto fa pensare ad una moneta romana, la figura femminile di profilo, il diadema e l'abito classico, la corona di foglie di quercia che incornicia l'immagine. Nel secondo, l'iscrizione recita: CONSTANTINOS e ZOE BASILIS ROMEON, ma si tratta della ben nota monetazione di Costantino VII Porfirogenito durante la reggenza della madre Zoe; l'imperatore è infatti correttamente raffigurato più piccolo dell'imperatrice, cosa che sarebbe stata impossibile se si fosse trattato, come creduto dal Du Cange, di Costantino IX e Zoe. Nel terzo caso si vedono due figure imperiali a tutta persona, assise in trono. Anche qui un'iscrizione direbbe: DN ZOE et THEODORA. Il tipo però non corrisponde in nulla alla monetazione tipica di quel brevissimo regno congiunto alla quale abbiamo già accennato più sopra. Si tratta invece di una tipologia ben attestata nel tardo Impero romano che illustra chiaramente il potere degli imperatori che regnano insieme, due, tre, quattro a seconda dei diversi momenti storici. Curioso a dirsi, ma nel caso di Zoe il Du Cange, che fu anche grande numismatico, erra clamorosamente tutt'e tre le volte.

[39] R. Devreesse, *Le Fonds Coislin*. Catalogue des manuscrits grecs, II, Paris 1945, pp. i-xvi, 127-128.

1905[40], e poi da Estopañan nel 1965[41], e da Grabar-Manoussacas nel 1979[42]. Come che sia, du Cange dedica tre capitoletti alle «Filiae Constantini imperatoris ex Helena Augusta», Eudocia, Zoe e Teodora; liquidata rapidamente la prima, lo spazio maggiore della trattazione è dedicato proprio a Zoe, che occupa così il centro della narrazione, e tiene le fila della vicenda che vede sfilare in rapida successione i tre mariti e il figlio adottivo. Le loro vicende vengono collocate, in maniera singolare rispetto a quanto normalmente avviene nella storiografia relativa a questo periodo, in subordine alla sua, e così ella appare l'ispiratrice o la causa scatenante dei diversi accadimenti; peraltro, all'erudito francese sembrano interessare più le storie di letto che di guerra e anche questo contribuisce a focalizzare l'accento su Zoe, che si spiega ancor di più in un testo che tiene in alto conto le legittime discendenze dinastiche. La "leggenda nera" dell'imperatrice non tarda però ad essere affermata: in pratica fa divorziare Romano per poterlo sposare; è d'accordo, se non lo ispira ella stessa, con lo strangolamento dello stesso Romano da parte di Michele Paflagone, il quale la sposa solo per ottenere la corona; sceglie rapidamente Michele Calafato perché non in grado di gestire personalmente il potere; accetta senza protestare di far sedere la concubina Sclerena sul trono tra lei e Teodora. Certo, però, sul piano della prospettiva storica, il *Grand Siècle*, non solo francese, vede Bisanzio, soprattutto il periodo proto-bizantino, come uno splendente palcoscenico sul quale recitano attori più o meno grandi ma sempre protagonisti di fatti epici, grandiosi, solenni, si veda il *Teodosio davanti ad Ambrogio* di Rubens al Kunsthistorisches di Vienna[43] del 1617-1619, la *Messa di San Basilio* di Subleyras oggi in Santa Maria degli Angeli[44] del 1743-1747, *Eraclio riporta la vera Croce a Gerusalemme* dei meno noti Filippo Gherardi e Giovanni Coli in Santa Croce de' Lucchesi a

[40] G. Millet, *L'art byzantin*, Paris 1905 (Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusq'à nos jours, I, 1).

[41] S. Cirac Estopañan, *Skilitzes Matritesis*, I, Barcelona-Madrid 1965.

[42] A. Grabar – M. Manoussacas, *L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Venise 1979 (Bibliothèque de Institut Hellénique d'Études Byzantines et Post-byzantines de Venise-N. 10).

[43] W. Prohaska, *21. Der hl. Ambrosius und Kaiser Theodosius*, in *Peter Paul Rubens 1577-1649*, catalogo della mostra, Wien, Kunsthistorisches Museum (15 apr. - 19 giu. 1977) Wien 1977, pp. 77-79, Taf. 31; *L'età di Rubens*, catalogo della mostra, Genova, Palazzo Ducale (20 mar. - 11 lug. 2004), a cura di P. Boccardo, Genova-Milano 2004, p. 31.

[44] Già nella basilica di San Pietro: vedi *116-118. La Messa di San Basilio*, in *Subleyras 1699-1749*, catalogo della mostra, Roma, Accademia di Francia, Villa Medici (18 mag. - 19 lug. 1987), redatto da O. Michel – P. Rosenberg, Paris-Roma 1987, pp. 332-343. Su questo grande artista poco studiato, attivo soprattutto in Italia durante il pontificato di Benedetto XIV (1740-1758), vedi di recente A. Schalhorn, *Historienmalerei und Heiligsprechung. Pierre Subleyras (1699-1749) und das Bild für den Papst im 17. und 18. Jahrhundert*, München 2000. Fu autore anche di un *Sant'Ambrogio che assolve Teodosio* oggi nella Galleria Nazionale dell'Umbria: cf. *96-99. Sant'Ambrogio che assolve l'imperatore Teodosio*, in *Subleyras*, pp. 296-303.

Roma[45] del 1673-1677: quell'*Héraclius, empéreur de Byzance*, al quale è dedicata l'omonima tragedia di Corneille[46], 1647 (per di più offerta al già citato cancelliere Séguier), drammaturgo che poi comporrà anche un *Attila, roi des Huns*, 1668, e una *Pulchérie*, 1673[47]. Infine, citiamo «colui che d'Oriente regge il trono sublime», come dice Teofano al futuro Basilio II, riferendosi a «Cimisco» (sarebbe Giovanni I Zimisce), nel libretto di Stefano Benedetto Pallavicino intitolato *Ottone re di Germania* messo in musica da Antonio Lotti nel 1719 e poi anche da Haendel nel 1723[48]. Nel 1648, d'altronde, il Labbe poteva definire: «cette histoire byzantine, admirable par la moltitude de ses événements, agréable par leur variété, remarquable par leur durée [...] assez comparable à celle de l'ancienne Rome»[49]. Con l'illuminismo questa luce si spegne, e Bisanzio diventa la cifra di quanto di peggio la politica mondiale, sotto il dominio della religione, abbia mai saputo immaginare. Cito, secondo la recente traduzione di Daniele Monda, la severissima affermazione di Montesquieu nel 1734: «La storia dell'impero greco [...] non è più che un insieme di rivolte, sedizioni, perfidie. I sudditi non avevano nemmeno l'idea della fedeltà che si deve ai principi, e la successione degli imperatori fu così discontinua che il titolo di *Porfirogenito* [...] ben pochi principi delle varie famiglie imperiali (lo) poterono portare»[50], poi condivisa da Voltaire a più riprese a partire dal 1746: «Si les frontières de l'empire grec étaient toujours resserrées et toujours désolées, la capitale était le theatre des révolutions et des crimes. Un mélange de l'artifice des Grecs et de la férocité des Thraces formait le caractére qui régnait à la cour [...]. Quelle histoire de brigands obscurs [...] est plus horrible et plus dégoûtante?»[51]. Il primo, pur senza menzionare esplicitamente le vicende dell'età tardo-macedone,

[45] Su questa tela che decora la volta della chiesa romana e sui suoi autori cf. *Il Seicento (La pittura in Italia)*, I-II, a cura di M. Gregori – E. Schleier, Milano 1989 (1988[1]), II, p. 698, con bibliografia precedente. Oggi D. Ton, *Giovanni Coli-Filippo Gherardi*, «Saggi e Memorie di Storia dell'Arte» 31, 2007 (2009), pp. 1-173.

[46] P. Corneille, *Oeuvres completes*, ed. par. G. Couton, I-III, Paris 1980-1987, II, pp. 351-430.

[47] Cf. Voltaire, *Commentaires sur Corneille*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, 55, I-III, Banbury 1974-1975, III, 1975 (1764[1]), p. 962, a proposito di *Pulchérie*: «Il est permis à un poète d'ennoblir ses personnages, et de changer l'histoire, surtout l'histoire de ces temps de confusion et de faiblesse».

[48] *I libretti italiani di Georg Friedrich Händel e le loro fonti*, I*, *I testi händeliani*, a cura di L. Bianconi, Firenze 1992 (Quaderni della Rivista italiana di Musicologia, Società italiana di Musicologia, 26), pp. 275-299: 295. Approfondisco la questione in M. della Valle, *Teodora: cento volti e nessuno*, «Lanx» 7, 2010, pp. 315-342.

[49] Citato in Petit, *La "Byzantine du Louvre"*, p. 71.

[50] C. De Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (Classici del pensiero), a cura di D. Monda, Milano 2007[2], p. 227. Per la prima pubblicazione vedi C. de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de la leur décadence*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, 2, Texte établie et présenté par F. Neil – C. Courtney, introd. et commentaires de P. Andriver – C. Volpilhac-Auger, Oxford-Napoli 2000 (Amsterdam 1734[1]).

[51] Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII* (Classiques Garnier), I-II, Paris 1963 (1756[1], più volte rimaneggiata), I, pp. 404-405 (si riferisce in particolare ai secoli VII-IX).

forse perché, per sua diretta ammissione, utilizza le traduzioni del Cousin per il capitolo che avrebbe dovuto contenerle, il secondo con qualche vago accenno: «Mais sous Michel Paphlagonate on avait perdu la Sicile»[52]. È il Gibbon a sistemare e stigmatizzare per sempre la vicenda nella sua monumentale *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, pubblicata tra il 1776 e il 1789[53]. Nel chiudere la trattazione di quel trentennio così l'autore si esprime: «I have hastily reviewed, and gladly dismiss, this shameful and destructive period of twenty-eight years, in which the Greeks, degraded below the common level of servitude, were transferred like a herd of cattle by the choice or caprice of two impotent females». Anche in Gibbon però questa vicenda è vista attraverso le vicissitudini di Zoe, che è presentata come una perfida megera, capace, e colpevole, di ogni bassezza. Allevata in «a state of ignorance and virginity» si presenta all'altare del talamo nunziale come una «willing victim». Ma i suoi quarantotto anni «were less favourable to the hopes of pregnancy than to the indulgence of pleasure», e quindi, trascurata dal marito, si rivolge al ciambellano preferito, il bel Paflagone. Romano III deve presto sperimentare che «every adulteress is capable of poisoning her husband»; alla sua morte segue immediatamente lo «scandalous marriage». Anche Michele IV viene ben maltrattato da Gibbon: «a miserable wretch, whose health and reason were impaired by epileptic fits, and whose conscience was tormented by despair and remorse», e via continuando così fin alla fine del capitoletto a lui dedicato. Ma ecco, mentre Paflagone si eclissa, ricomparire Zoe, la quale «by command of the eunuch» adotta come suo figlio «the son of a mechanic», rivestendolo del titolo e della porpora dei Cesari, e indicandolo come imperatore in tempi brevissimi, visto che «so feeble was the character [...] that she was oppressed by the liberty and power». Dopo la caduta del Calafato, e queste vicende sono viste con occhio compiaciuto da Gibbon che si figura come una rivolta degli schiavi contro gli oppressori, lo strano regno congiunto delle due sorelle, il terzo matrimonio e l'inutile impero di Costantino IX, di cui viene rievocata solo la vicenda di Sclerena, al fine di stigmatizzare ancora una volta, sembrerebbe, «the corruption of Zoe», i diciannove mesi di Teodora, che comunque regna pacificamente, seppur sotto «the influence of four eunuchs», si arriva rapidamente a quella chiosa finale con la quale abbiamo aperto questa parentesi 'gibboniana'. Maschilismo forse, o lucida analisi storica di un periodo oggettivamente difficile?

Sullo sfondo di questi giganti, e pur da essi spesso conosciuti ed utilizzati, un gran numero di storici seguita a dar conto, seppur sommariamente, di tali

[52] *Ibid.*, p. 554.

[53] E. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1776-1789. Le citazioni sono tratte dal cap. 48, pp. 23-24, dell'edizione on-line: http//www.ccel.org/gibbon/decline/files/volume2/chap48.htm.

avvenimenti: dovrò verificare Dom Calmet[54]; Claude-Marie Guyon[55]; l'Abbé Lambert[56]; il Le Beau[57], tradotto in italiano già dal 1767.

Ma nel G*rand dictionnaire ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane...* del Moreri[58], edito e ampliato molteplici volte a partire dalla fine del Seicento, esiste la voce *Zoé*: la pittura, ancorché breve, è assai fosca. L'«impudique Zoé», essendosi disgustata del marito Romano lo fa strangolare nel bagno. Pur facendo leva sui citati Cedreno e Zonara, la voce continua poi in maniera assai imprecisa, attribuendo a Giovanni, fratello di Michele IV, la disgrazia e l'esilio di Zoe, né si fa cenno a Michele V, al suo rientro, a Teodora, a Costantino IX. E dire che anche queste voci esistono ma di Zoe si tratta ampiamente, in effetti, solo nella presentazione di Argiro, fondata su Giovanni Curopalate, Cedreno e Baronio, e di nuovo in questi termini: «Celle-ci tout-à-fait impudique, qoique très-agée, étoit amoureuse de son argentier, nommé Michel. Pour le mettre sur le Trône, elle empoisonna Romain & parce que le poison etait trop lent, elle l'étrangla dans le bain, le Jeudi saint 11 avril de l'an 1034». Che si tratti, probabilmente anche di diversi redattori ce lo dice semplicemente il modo in cui il nome Zoe è scritto: Zoé nella voce a lei dedicata; Zoë nella voce dedicata a Romano III, Zoa in quella dedicata a Costantino IX, qui però indicato come XI, che semplicemente si limita a sposarla.

Su questa base iniziano certamente a lavorare, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento Marrast (1829-1877)[59], Schlumberger (1844-1929), Diehl (1859-1944), Adam (1862-1920), in un momento in cui, nella Francia *fin-de-siècle*, rinasce la passione per Bisanzio, vista però attraverso il filtro del simbolismo, del decadentismo, delle *femmes fatales*, una su tutte la *Théodora* di Victorien Sardou del 1884[60]. L'aspetto letterario della questione è stato recentemente, e bene, studiato almeno dal Delouis[61], dal Bernabò[62], da Silvia Ronchey[63]. L'aspet-

[54] Dom Calmet, *Histoire universelle sacrée et profane depuis le commencement du monde jusq'à nos jours*, Strasbourg 1735-1747.

[55] C.-M. Guyon, *Histoire romaine [...] jusq'à la prise de Constantinople par Mahomet II. Traduit de l'anglais de Laurent Echard*, Paris 1736-1742.

[56] C.-F. Lambert, *Histoire générale, civile, naturelle, politique et religieuse de tous les peuples du monde*, Paris 1750.

[57] C. Le Beau, *Histoire du Bas-Empire, en commencent à Constantin le Grand*, Paris 1757-1817.

[58] *Zoé* in L. Moreri, G*rand dictionnaire ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane...*, Amsterdam-La Haye-Utrecht, I-IV, 1717[10], IV, pp. 582-583.

[59] Su questo personaggio assai sfuggente vedi gli studi di Silvia Ronchey citati *infra*.

[60] Ritorno anch'io su questo argomento in della Valle, *Teodora: cento volti e nessuno*.

[61] O. Delouis, *Byzance sur la scène littéraire française (1870-1920)*, in *Byzance en Europe*, sous la direction de M.F. Auzépy, Saint-Denis 2003, pp. 101-151.

[62] M. Bernabò, *Ossessioni bizantine e cultura artistica in Italia*, Napoli 2003 (Nuovo Medioevo, 65), in part. pp. 7-24.

[63] S. Rocnhey, *Teodora e i visionari*, in *"Humana sapit". Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, a cura di J.-M. Carrié – R. Lizzi Testa, Turnhout 2002 (Bibliothèque de l'Antiquité tardive, 3), pp. 445-453; Ead., *La «femme fatale», source d'une byzantinologie austère*, in *Byzance en*

to storico è stato, forse, un po' meno indagato, ma qui il contributo fondamentale da cui partire è certamente quello di Schlumberger, con i tre volumi dell'*Epopée byzantine*, dedicati alla tarda età macedone. Il terzo, pubblicato nel 1905, come menzionato in apertura di relazione, è proprio dedicato a Zoe e Teodora. In questa monumentale monografia, che sarebbe, peraltro, inutile, se si volesse veramente dare credito alle affermazioni di apertura dell'autore stesso, ricordo: «Elles (les années) sont [...] dominées [...] par la personalité bizarre de la basilissa Zoé, cette antique nièce du grand Basile, ayant des grands défauts avec quelques qualités, et qui occupa de ses séniles amour et des intrigues de palais toute cette longue suite d'années»[64], Schlumberger fa leva soprattutto, e cita frequentemente in nota, Zonara e Skylitze, Yahia e Manasse, nonché Matteo di Edessa, ma è ben vero che non avrebbe potuto scrivere il libro senza l'appena pubblicato Psello. La sua attenzione è certamente rivolta piuttosto alle gesta militari e politiche, vere o presunte, degli imperatori ma, come *leit motif*, si torna continuamente sulla bellezza, sensualità e frivolezza di Zoe, che appare soprattutto come una protagonista di intrighi. È interessante anche notare il fatto che l'autore utilizza come illustrazioni soprattutto le miniature del codice di Madrid, da pochissimo entrate in circolo presso gli studiosi, anche se con qualche errore di interpretazione delle singole scene e comunque con l'unico scopo di arricchire il testo di immagini, non di trarne ulteriori informazioni.

L'opera titanica dello Schlumberger implode nello schizzo del Diehl, che in poche, saporose pagine traccia un ritratto di Zoe, a tinte fosche:

> Moyennement intelligente, et parfaitement ignorante [...] était, au moral, vive, emportée, colère. D'un main insouciante et légère elle decidait de la vie et de la mort, prompte à prendre parti et à changer d'avis, sans beaucoup de logique ni de fermeté [...] c'était en somme une souveraine assez incapable, un peu sotte, fort vaniteuse, puérile, capricieuse, versatile, très accessible à la flatterie... Dépensière pour elle-même [...] elle affectait une prodigalitée insensée: mais à l'occasion elle savait être inexorable et cruelle[65]

per di più in voluta contrapposizione a Teodora: «(elle) était chaste, correcte, irreprochable [...]. Bonne personne en demeurant, d'abord aimable, d'accueil souriant, résérvée, effacée, modeste [...] elle parlait bien, et elle amait à le faire,

Europe, pp. 153-175; Ead., *C. Diehl, o del bizantinismo*, in C. Diehl, *Figure bizantine*, introduz. di S. Ronchey, Torino 2007, pp. vii-xiv.

[64] Schlumberger, *L'Epopée byzantine*, p. iii.

[65] C. Diehl, *Impératrices de Byzance*, Mesnil-sur-l'Estrée 1959 (ristampa parziale di *Figures byzantines*, Paris 1906[1]). Per la traduzione italiana delle citazioni, vedi Diehl *Figure bizantine*, pp. 191-226: in italiano, i taglienti giudizi dell'autore suonano ancora più violenti. In effetti sono tutte citazioni di Psello, che però la fonte distribuisce lungo il corso della narrazione collegandole a eventi diversi. Metterle tutte insieme, in fila, sortisce ovviamente un altro, ben peggiore, effetto.

et elle était aussi [...] capable de quelques énergie»[66]. Ambedue sono però definite di spirito mediocre. Ma pur dichiarando la sua devozione al testo di Psello, anche su Schlumberger si fa particolarmente leva, addirittura parafrasandone il linguaggio: «Pendant près d'un quart de siécle Zoé allait remplir le palais impérial de ses scandaleuses aventures»[67], oppure «elle allait , à cinquante ans sonnés, remplir la ville e la cour du bruit de ses aventures, avec tante de fougue et si peu de retenue que les contemporains ont douté parfois du parfait équilibre de sa raison»[68]. Diehl può forse essere considerato il primo dei moderni, perché crea e consolida il gusto per il cammeo inserito all'interno di volumi che raccolgono analoghi capitoli variamente dedicati a personaggi diversi, spesso, 'donne di Bisanzio', che è poi il modo in cui sarà in seguito esclusivamente trattato il personaggio, del quale si impossessano le studiose, soprattutto anglosassoni, e quasi esclusivamente nell'ambito dei *gender studies* del secondo Novecento, ricordo, senza ambizioni di completezza, almeno, già citate, la Hill e la James nel 1994[69], la Garland nel 1999[70], ancora la Hill nel 1999[71], la Kalavrezou nel 2003[72], la Connor nel 2004[73], ancora la Garland nel 2006[74] e la Zulian nel 2007[75].

Bisogna dire, a onor del vero, che la gran parte di questi studi fanno leva sostanzialmente sul solo Psello e sull'interpretazione del suo testo, il ché appare francamente limitativo, pur riconoscendone tutta l'importanza. Mentre preparavo questo lavoro, che poi si è indirizzato a questioni più storico-artistiche e

[66] Diehl, *Impératrices de Byzance*, p. 149.

[67] *Ibid*., p. 131.

[68] *Ibid*., p. 135.

[69] Hill-James-Smythe, *Zoe: the rythm method*, pp. 215-229.

[70] L. Garland, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium AD 527-1204*, Abingdon-New York 1999 (rist. digitale London-New York 2007), pp. 136-167.

[71] B. Hill, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204* (Women and Men in History), Harlow 1999, in part. pp. 42-58, improntato ad un femminismo militante antimaschile e assai carente sotto il profilo bibliografico.

[72] I. Kalavrezou, *Byzantine Women and their World*, catalogo della mostra, A.M. Sackler Museum, Harvard University Art Museum (25 ott. 2002 - 28 apr. 2003), Cambridge (MASS)-New Haven (CT)-London 2003, pp. 99-101.

[73] C.L. Connor, *Women of Byzantium*, New Haven-London 2004, pp. 207-237.

[74] L. Garland, *Imperial Women and Entertainment at the Middle Byzantine Court*, in *Byzantine Women: varieties of experiences 800-1200*, ed. by L. Garland, Aldershot 2006 (Publications of the Centre of Hellenic Studies, King'College London, 8), pp. 177-191: 182-185. Nello stesso volume vedi anche Ead., *Streetlife in Constantinople*, pp. 162-176: 165-168.

[75] G. Zulian, *Reconstructing the Image of an Empress in Middle Byzantine Constantinople: Gender in Byzantium, Psellos' Empress Zoe and the Chapel of Christ Antiphonites*, «Rosetta» 2, pp. 32-55 (rivista on-line: http://rosetta.bham.ac.uk/Issue_02/Zulian.htm). Ringrazio Andrea Paribeni che mi ha segnalato questo interessante articolo, con ampia bibliografia precedente. Alcuni riferimenti a Zoe anche in R. Morris, *Idéaux et préjugés: la femme dans l'imagination culturelle byzantine des Xe-XIe siècles*, in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles*), Colloque International organisé les 28, 29, 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq, éd. par S. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan, J.-M. Sansterre, Lille 1999.

storiografiche, ero rimasto colpito da una notizia riguardante la giovane Zoe, della cui giovinezza invero tutto ignoriamo dalle fonti bizantine. Molti studiosi[76], più o meno acriticamente, menzionano un viaggio in Italia, avvenuto nei primissimi anni del Mille, che la principessa (o, secondo alcuni, la sorella Teodora) avrebbe compiuto per unirsi in matrimonio con il coetaneo imperatore Ottone III, matrimonio non avvenuto perché il sovrano premuore all'arrivo della promessa sposa. Voglio inserire qui alcuni dei risultati di quel filone di ricerca, anche se ci porta in tutt'altra direzione, per dar conto della molteplicità di approcci possibili al personaggio, come si è visto, non necessariamente confinato al solo Psello e che ancora deve svelare molti dei suoi segreti.

Secondo taluni storici la prima apparizione di Zoe sul palcoscenico della storia non sarebbe, appunto, in Psello, alla morte di Costantino VIII (1025-1028) ma circa trenta anni prima quando una serie di trattative e due ambascerie, una, nel 995, guidata da Giovanni Filagato, calabrese, poi antipapa Giovanni XVI (997-998)[77], la seconda nel 1001-1002, condotta da Arnolfo II, arcivescovo di Milano († 1018), cercarono di trovare a Bisanzio una sposa al fanciullo Ottone III di Sassonia (980-1002, imperatore nel 996), figlio della bizantina Teofano († 991). A fine Ottocento i contorni di questa vicenda appaiono alquanto sfumati, e si veda quanto afferma in proposito il Gregorovius[78]. E ancora in occasione delle celebrazioni per il millenario della morte dell'imperatrice Teofano, appunto, la notizia vien considerata con estrema discrezione anche se qualche elemento in più inizia a comparire: la sposa deve certamente essere una delle due figlie disponibili di Costantino VIII[79]; la prescelta, non indicata con certezza, arriva in Italia e riparte, visto che il futuro marito è già morto. Ma a fine Novecento sembra si possiedano in merito notizie assai più precise. Il Davids afferma che

[76] Ad esempio, recentissima e con quale sicurezza, J. Herrin, *Bisanzio*, Milano 2008 (London 2007[1]), p. 241: «Zoe, considerata di grande bellezza, venne promessa al giovane principe sassone Ottone III, per metà bizantino, ma giunse in Italia nel 1002, in tempo solo per apprendere la sua prematura scomparsa». Purtroppo il testo non è annotato.

[77] Vedi L. Canetti, *Giovanni XVI, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2000, pp. 590-595: 591.

[78] L'evento è noto solo di sfuggita a F. Gregorovius, *Storia di Roma nel Medioevo*, Roma 1980 (ital. 1972[1]; 1859-1872[1]), II, p. 248-249: «Ottone studiò il cerimoniale della corte bizantina con la quale egli, che era di madre greca, si proponeva di stringere vincoli di parentela». È vero che lo studioso tedesco, fortemente critico verso il giovane sovrano, non si interessa alla questione e comunque le imprecisioni, in questa fase storiografica, sono ancora notevoli. Basti pensare che Gregorovius è convinto che Teofano sia la sorella di Basilio II e Costantino VIII.

[79] Ad esempio E. Gamillscheg, *Zoe und Theodora als Träger dynastischer Vorstellungen in den Geschichtsquelle ihrer Epoche*, in *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, hrsg. A. von Euw, P. Schreiner, I-II, Köln 1991, II, pp. 397-401: 397.

la Porfirogenita arrivò a Bari nel gennaio 1002[80]. L'Althoff[81] dedica un certo spazio alla prima missione. Definisce il matrimonio un'opzione fondamentale per la dinastia e ricorda che «already in September 995 Archbishop Johannes Philagatos of Piacenza and Bishop Bernward of Würzburg were en route to Constantinople to negotiate for a bride for Otto III»; ovviamente ci si preoccupò di questo appena il sovrano divenne maggiorenne e di necessità si guardò in primo luogo verso Bisanzio[82]. Della seconda ambasceria dice solo che «some have objected [...] that at this time Otto III sent an embassy to Byzantium to bring back his bride»[83]. L'Eickhoff[84] tratta della questione a due riprese. La prima, discutendo la missione a Costantinopoli del 995. In questa occasione lo studioso, dopo avere affermato che l'ambasciatore era lì per cercare una principessa «nata nella porpora», si chiede: «Aber wer war sie?»[85]. Ovviamente la diciassettenne Zoe, visto che Basilio II non era sposato e delle tre figlie di Costantino VIII, la maggiore Evdokia, rovinata dal vaiolo, si sarebbe monacata precocemente sparendo dalla storia e l'ultima, Teodora, aveva solo sei anni. Il ragionamento calzerebbe visto che Ottone III era all'epoca quindicenne e quindi vicino d'età ma è anche vero che queste questioni non hanno mai avuto un ruolo significativo nella vita delle principesse[86]; per di più, come la storia successiva ci rende noto, fu Zoe a perpetuare la dignità imperiale per designazione paterna, peraltro avendone un qualche diritto come secondogenita. Come che sia, la trattativa sarebbe fallita per ragioni di politica internazionale, per considerazioni di ordine dinastico (molto sensate, visto che i *Basileis* erano privi di discendenza maschile), ma in fin dei conti soprattutto perché agli occhi dei Bizantini Ottone era

[80] A. Davids, *Marriage Negotiations between Byzantium and the West and the Name of Theophano in Byzantium (Eight to Tenth Centuries)*, in *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the Turn of the First Millennium*, ed. by A. Davids, Cambridge 1995, pp. 99-120: 109. L'unica fonte citata è qui F. Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches, I. Regesten von 565-1025*, München-Berlin 1924, p. 101, n. 784 (missione di Leone in Germania per la questione matrimoniale), p. 102, n. 787 (rientro di Filagato dalla missione); per il resto si utilizza bibliografia secondaria di cui daremo conto in seguito.

[81] G. Althoff, *Otto III*, University Park PA 2003 (Darmstadt 1997[1]).

[82] *Ibid.*, pp. 55-56.

[83] *Ibid.*, p. 127.

[84] E. Eickhoff, *Kaiser Otto III.*, Stuttgart 1999.

[85] *Ibid.*, pp. 84-85. Non vengono citate le fonti o comunque non sono denunciate in nota ove si fa soprattutto fede su P.E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen*, «Historische Zeitschrift» 129 (1924), pp. 424-475, ristampato con aggiornamenti in *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, I-IV, Stuttgart, 1968-1971, III, 1969, pp. 200-276. Qui, pp. 216-228, una dotta trattazione della figura di Filagato e, pp. 218-220, della sua ambasceria del 995. Nulla però sembra sia noto dei dettagli della trattativa e dell'identità della possibile sposa (anche secondo Schramm non può che trattarsi di Zoe o Teodora). Di Filagato parla ampiamente Leone di Synada nelle sue lettere a Basilio II, vedi *infra*.

[86] Vedi, seppur per epoche successive, le incredibili vicende matrimoniali narrate da B. Bennassar, *Le Lit, le Pouvoir et la Mort*, Paris 2006. Ma anche i Bizantini sposarono in diverse occasioni bambine a uomini adulti, la più nota Simonis, figlia di Andronico II, maritata a Milutin di Serbia.

pur sempre un 'barbaro'[87]. Su tutta questa ambasceria, peraltro, le fonti appaiono pericolosamente reticenti se non del tutto assenti. L'Eickhoff torna sulla questione una seconda volta, in occasione dell'ambasceria dell'arcivescovo di Milano Arnolfo II[88] nel 1001, con un radicale cambiamento: dopo essersi chiesto «Aber welche Prinzessin wurde Otto III. versprochen?»[89], questa volta la sposa ideale viene identificata in Teodora per calcoli sulle rispettive età che appaiono francamente incomprensibili. Contemporaneamente, anche Wolf arriva alla medesima conclusione[90]. Come che sia, con dettagli ancora maggiori, viene poi descritto il viaggio e il seguito della promessa sposa, il suo sbarco a Bari, la notizia della morte, un mese prima, del promesso sposo, e il conseguente, mesto rientro a Costantinopoli. Notizie apparentemente desunte da Arnolfo e Landolfo Milanesi[91]. Queste sono in effetti le fonti principali relative all'ambasceria matrimoniale del 1001-1002, ma della vicenda del matrimonio di Ottone III con una principessa bizantina si legge pure nella *Cronaca di Novalesa* (testo realizzato nell'XI secolo avanzato sulla base di testimonianze e leggende anteriori): «tercius Otto in regno eligitur, qui in coniugium quandam sumens grecam, filiam Constantinopolitani imperatoris, quorum paranimphus extitit archiepiscopus Arnulfus, mediolanensis»[92]. In nota, il curatore del volume ritiene che il testo confonda Ottone II e Ottone III: «anche se è vero che Ottone III aveva intavola-

[87] Curioso che l'Eickhoff, *Kaiser Otto III.*, p. 85, definisca Teofano «eine purpurgeborene Mutter», dignità che da tempo gli storici si sentono di escludere per quel che riguarda la misteriosa bizantina della quale, alla fin fine, non si sa quasi nulla, soprattutto per quel che riguarda la sua nascita e la sua giovinezza.

[88] Su questo personaggio vedi almeno E. Besta, *Storia di Milano*, II, 1954, pp. 496-497 (ma con un fastidioso, incomprensibile, tono ironico: «la damigella bizantina»; «l'infelice sposina»; «la vedovata sposa», etc.; G. Picasso, *Arnolfo II († 1018)*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, I, Milano 1987, pp. 268-269; A. Ambrosioni, *Milano tra il primo e il secondo millennio*, in *Il Crocifisso di Ariberto*, a cura di E. Brivio, Milano 1997, pp. 37-46 (accenni alla questione a p. 44); S. Gavinelli, *Dal centro alla periferia: Ariberto e la cultura dei vescovi padani tra il X e l'XI secolo*, in *Ariberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, a cura di E. Bianchi – M. Basile Weatherhill – M.R. Tessera – M. Beretta, Cinisello Balsamo 2007, pp. 221-239 (accenni alla questione a p. 222).

[89] Eickhoff, *Kaiser Otto III.*, pp. 350-351.

[90] E con un certo convincimento: G. Wolf, *Zoe oder Theodora – die Braut Ottos III.? (1001-1002)*, in *Kaiserin Theophanu, Prinzessin aus der Fremde – des Westreichs große Kaiserin*, Köln-Weimar-Wien 1991, pp. 212-222. Ovviamente anche qui ci si basa essenzialmente su Psello e sullo Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst*, cit. pp. 237-238, che tratta in dettaglio l'ambasceria ma purtroppo senza note o riferimenti alle fonti.

[91] Per sostanziare questa descrizione si citano Arnolfo e Landolfo di Milano, vedi *infra*, nonché K.N. Cigaar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium 962-1204: Cultural and Political Relations*, Leiden-New York-Köln 1996, in part. p. 214, ove si tratta delle missioni matrimoniali: Bari è «the last Byzantine stronghold in southern Italy».

[92] Raramente citata: *Cronaca di Novalesa* (I Millenni), a cura di G.C. Alessio, Torino 1982, pp. 344-345: «venne eletto al regno il terzo Ottone, che prese in sposa una greca, la figlia dell'imperatore di Costantinopoli, di cui fu paraninfo Arnolfo, l'arcivescovo di Milano». Questa edizione è condotta sulla base di *Monumenta Novalicensia vetustiora*, a cura di C. Cipolla, II, Roma 1901 (Fonti per la Storia d'Italia, 31, 63).

to trattative con Costantinopoli attraverso l'arcivescovo di Milano Arnolfo per ottenere in sposa una principessa bizantina: che era in viaggio verso l'Italia quando il giovane imperatore morì»[93]. Di questa prima sibillina ed equivoca testimonianza si serve il Tomea, quando, nel trattare di Arnolfo II, menziona, peraltro di sfuggita «la missione matrimoniale, affidatagli a due riprese da Ottone III, che lo portò a soggiornare per alcuni mesi alla corte di Costantinopoli»[94], incarico forse suggerito da una possibile conoscenza, almeno approssimativa, del greco da parte del nobile arcivescovo milanese[95]. La prima gli sarebbe stata affidata nel 998[96] ma non si sarebbe realmente svolta prima della fine del 1000 o agli inizi del 1001[97]. Tale missione era stata preceduta da quella del 995-996, fallita però, condotta dal discusso Giovanni Filagato, calabrese.

Consideriamo ora anche le altre due fonti, in confronto molto più dettagliate, relative alla vicenda matrimoniale di Ottone III. Si tratta dei testi di Arnolfo di Milano (pronipote dell'arcivescovo Arnolfo I e da non confondersi con l'arcivescovo omonimo e contemporaneo Arnolfo III), e di Landolfo pure di Milano.

Arnolfo (databile al 1072-1077 circa) riporta i fatti in maniera assai succinta:

> Tempore preterito decreverat imperator materne gentis sociari coniugio. Huius causa conscilii prefatus Arnulfus venerabilis archiepiscopus regia iussione premonitus, mare transiens Constantinopolim profiscitur. Qui ab ipso admirabili monarcha magna susceptus est honorificentia, satis episcopaliter conversatus est in urbe regia, ita carus, ut, quicquid poposcerat, facile inpetraret. Composito tamdem, propter quod venerat, negotio ab eodem Basileo decenter absolutus reversionem accelerat. Interea imperator primo iuventutis in flore fungitur Otto[98].

[93] *Ibid.*, nota 2, pp. 343-345. Senza indicazioni bibliografiche.

[94] P. Tomea, *Tradizione apostolica e vita cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993 (Bibliotheca Erudita, Studi e documenti di Storia e Filologia, 2), in part. pp. 420-421.

[95] Questione dibattuta: *ibid.*, pp. 419-420.

[96] Nota da una lettera di Leone di Synada a Basilio II, in J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris 1960 (Archives de l'Orient Chrétien, 6), pp. 174-176, nr. 12, e *The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Syncellus. Greek Text, Translation and Commentary*, a cura di M.P. Vinson, Washington DC 1985 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 23), pp. 19-22, nr. 12. Vedi poi W. Ohnsorge, *Ottos III. Legation an Basileios II. vom Jahre 998. Ein Beitrag zur Frage des byzantinisches Einflusses auf die Metallsiegelpraxis des Westens*, in Id., *Abendland und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendlandischen Bezihungen und des Kaisertums*, Darmstadt 1958, pp. 288-299: 290 ss., molto cauto (anch'egli riposa essenzialmente sul già più volte citato Schramm); P.E. Schramm, *Zwölf Briefe des byzantinischen Gesandten Leon von seiner Reise zu Otto III. Aus den Jahren 997-998*, «Byzantinische Zeitschrift» 25 (1925), pp. 89-105, rist. in Id., *Kaiser, Könige und Päpste*, III, pp. 246-276: nr. 10, p. 266, rr. 9-14.

[97] Vedi Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst*.

[98] Arnulfus Mediolanensis, *Liber gestorum recentium* (MGH, SS 67), a cura di C. Zey, Hannover 1994, lib. I, cap. 12, p. 135, lin. 2 e ss.; Arnolfo di Milano, *Liber gestorum recentium*, ediz. e trad. di I. Scaravelli, Milano 1996 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Storici italiani dal Cinquecento al Millecinquecento ad uso delle scuole, 1), p. 73, 13.

La trattazione di Landolfo (databile alla fine XI - inizi XII secolo) è più ampia ed è da questa che vengono tratte tutte le principali notizie in merito al supposto viaggio di Zoe[99]:

> Erat enim Otto Ottonis filius secundi a filio coniugali, mortua coniuge ex qua sibi filium masculum minime generuat, alienus. Qui cum castitate videns per humana fragilitatem persistere se non posse, gravissimum ducens fore crimen, regem aut adulteriis sordidari aut fornicationibus coinquinari: tandem Arnulfum, cum quo se de coniuge congrue consciliaretur, advocari praecepit. Itaque Arnulfus cum ante imperatoris faciem advenisset, rex e solio surgens honorifice eum suscepit. Tandem conscilio accepto, ad imperatorem Constantinopolitanum, ut filiam suam ultra omnes virgines splendidissimam sibi coniugio sociaret, Arnulfum ineffabili thesauri argentique pondere honustum curialiter direxit – segue poi un'ampia ed enfatica descrizione del soggiorno costantinopolitano dell'arcivescovo alla fine del quale – demum multis et magnis donis ex auro et gemmis dotatus, cum filia eiusdem, quam Roma imperatori traderet in coniugio, laetus et hilaris fere usque ad portum Barianum pervenerat [...][100] tandem cum in portu per tres dies sederet, ut res erat in veritate compertum est. Propterea cunctis graviter congemescentibus, magnis lamentiis magnisque suspiriis Arnulfus et regis filia cum omnibus suis ad patria domum remeans separati sunt[101].

Ciò detto, si passa a trattare della malattia di Ottone III, delle macchinazione di Stefania, moglie di Crescenzio, della morte del sovrano.

La cautela con la quale il Tomea tratta la «missione matrimoniale» è, dunque, perfettamente condivisibile alla luce di quanto si può dedurre da queste fonti assai reticenti e comunque indirizzate a tutt'altro obbiettivo, tutte non anteriori all'inoltrata seconda metà dell'XI secolo, se non agli inizi del seguente. Cosa veramente questi fonti ci rendono noto? Il progetto matrimoniale è attestato in tutte e tre le cronache ed è dunque ben probabile che ci sia stato, così come appare praticamente certo che la scelta dell'eventuale sposa doveva avvenire a Costantinopoli. Anche il ruolo di Arnolfo II appare certo. Che la promessa sposa sia una vera e propria 'figlia' dell'imperatore invece non è certo: la *Cronaca*

[99] Anche se molti si chiedono quanto attendibile sia, ad es. Tomea, *Tradizione apostolica*, p. 421.

[100] Una volta appreso della morte del giovane imperatore. Qui si inserisce il racconto leggendario della «vox humana regia» donata dall'imperatore «suae filiae» che avrebbe annunciato alla principessa la morte di Ottone imperatore romano. Non è il caso di discutere quest'argomento ma sembrerebbe di poter dire che l'inserimento di un elemento magico ben si confaceva all'immagine che l'Occidente si era ormai fatto di Bisanzio e, al tempo stesso, si prestava ad una critica ed a una polemica antibizantina: definire Ottone 'imperator romanus' significava rivendicare per l'Occidente il titolo da sempre portato dai *basileis* bizantini; lo strumento magico serve poi a Landofo per condannare gli eretici greci, vista anche la recente, reciproca scomunica tra Chiesa di Roma e Chiesa di Costantinopoli del 1054. Infatti fa dire ad Arnolfo II che a tale strumento non andava dato credito in quanto voce del diavolo tentatore. Visto che questo era un dono dell'imperatore a sua figlia l'equazione vien da sé....

[101] Landulfus Mediolanensis, *Historia Mediolanensis*, a cura di L.C. Bethmann – W. Wattenbach, Hannover 1848 (Monumenta Germaniae Historica, SS 8), lib. II, cap. 18, lin. 39-46; *La cronaca milanese di Landolfo Seniore, sec. XI*, traduzione italiana con note storiche di A. Visconti, Milano 1928, pp. 52-55.

della Novalesa, come si è detto, molto probabilmente confonde Ottone III con Ottone II e la sposa regale che giunge da Oriente con la regolarmente maritata Teofano. Arnolfo Milanese dice solo che la sposa doveva essere della 'stirpe' della madre dell'imperatore (e non si poteva non sapere che questa apparteneva alla famiglia imperiale solo in senso molto lato); perdipiù ci dice solo che l'arcivescovo a Costantinopoli «fu così gradito che ottenne facilmente qualsiasi cosa aveva chiesto. Portato a termine l'incarico a causa del quale era venuto, accomiatatosi in modo conveniente da Basilio stesso, egli affrettò il ritorno»[102]. Non si parla dunque mai di '*filia*', e con questo termine potrebbe anche intendersi figliastra, o figlia adottiva, o figlia di padrino, anche se si dà a intendere che una fanciulla effettivamente partì con lui e che ella gli fu consegnata da 'Basilio', che però non aveva figli (le tre imperiali principesse, tutte in età da marito, erano infatti figlie del coimperatore Costantino VIII) e quindi non sarebbe comunque stata 'figlia dell'imperatore'. Nessuna menzione del viaggio a Bari, della sosta di tre giorni, dell'arrivo della ferale notizia e del conseguente rientro della sposa mancata a Bisanzio. Tutte queste notizie, condite però di molto colore locale, le troviamo unicamente in Landolfo, che pure gli storici moderni considerano assai meno attendibile del suo immediato predecessore. Qui effettivamente si parla esplicitamente e in più passaggi di una 'figlia dell'imperatore' (il nome di nessuno dei due è esplicitato), del suo arrivo a Bari, della sosta di tre giorni e della sua mestissima ripartenza verso la terra natia. In nessuna fonte, come si è visto, si fa il nome della ragazza, e questo a mio avviso nasconde un problema già presentatosi venti anni prima: la promessa sposa è figlia dell'imperatore in maniera assai lata e quindi sulla sua esatta identità e origine ci si tiene un po' vaghi per non sminuire la maestà dei sovrani sassoni. Appare d'altronde un po' strano che una ospite tanto illustre, la stessa figlia del coimperatore bizantino, pegno di amicizia ed alleanza, nonché di mutuo riconoscimento tra le due entità che si guardano con sospetto, venga rispedita con tanta fretta ed evidente poco riguardo alla casa paterna, peraltro in pieno inverno e quindi con ulteriori rischi per la traversata in nave. Se fosse veramente stata la figlia dell'imperatore probabilmente si sarebbe cercato ogni mezzo per trattenerla in Occidente e quindi non se ne sarebbe affrettata la partenza così come si racconta sia avvenuto. Di recente, però, è stata avanzata un'idea singolare, indimostrabile ma affascinante: la promessa sposa non sarebbe in verità ripartita ma avrebbe preferito ritirarsi in un convento di fondazione imperiale, nel caso San Salvatore 'della Regina' poi San Felice a Pavia, dove sarebbe vissuta e morta. L'ipotesi è suggerita al Settia[103] da un'epigrafe in cui si ricorda una santa Felicita, figlia di Ottone II, che, inve-

[102] Arnolfo di Milano, *Liber gestorum recentium*, p. 13.

[103] A.A. Settia, *Pavia nel secolo X e la presenza di Maiolo*, in *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del nord*, Atti del Convegno Internazionale nel Millenario di San Maiolo (994-1994) (Pavia-

ce di maritarsi si monacò. Intendendo 'figlia' come 'moglie del figlio' l'ipotesi potrebbe stare in piedi. In tal caso, evidentemente dovremmo escludere, come promessa sposa di Ottone III, le tre figlie di Costantino VIII, le cui vicende successive sono ben note grazie agli storici bizantini. Ma considerato anche quanto si è detto più sopra, probabilmente dobbiamo escluderlo comunque. È ben più probabile che la promessa sposa fosse una parente o affine dei *basileis* e quindi, senza troppe cerimonie, venisse rapidamente rimpatriata visto il corso degli eventi. Ma dove nasce quindi la certezza attuale di questo indimostrabile, anzi improbabile, viaggio di Zoe a Bari? La mia sensazione è che sia stato il conte Giulini[104] a sistemare così bene la vicenda, elaborando esclusivamente le citate fonti storiche, che in seguito gran parte degli storici lo hanno seguito in maniera piuttosto acritica. L'insistenza di Landolfo sulla 'filia imperatoris' ha poi ingenerato il convincimento che si fosse trattato di Zoe, l'unica 'figlia di imperatore' bizantino reperibile in quel momento e matrimoniabile. Convincimento che, come si è visto, ha ben poco di vero e di certo.

Novara, 23-24 settembre 1994), a cura di E. Cau – A.A. Settia, Como 1998, pp. 15-30: 26-30. Ringrazio Luigi Carlo Schiavi che mi ha fatto conoscere questo interessante contributo.

[104] G. Giulini, *Memorie storiche spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della Città e Campagna di Milano ne'secoli bassi*, II, Milano 1854 (rist. anast. 1973; la pubblicazione inizia nel 1760), pp. 3-15: 14-15.

Silvia Pedone

«Souvenirs d'une grandeur qui ne s'efface pas»

La Santa Sofia di Giustiniano in alcuni disegni di Charles Texier

«Un osservatore lascia sempre delle tracce visibili»
(Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the 19th Century*, Cambridge 1990)

Tra il 1839 e il 1840 furono pubblicati nella «Revue Française» due brevi articoli dedicati alla Santa Sofia di Costantinopoli[1] firmati dall'archeologo e architetto Charles Félix-Marie Texier[2]. Essi sono il frutto dei diversi sopralluoghi che il giovane francese realizzò nell'antica chiesa giustinianea (divenuta moschea sultanale nel 1453) durante il suo primo soggiorno a Costantinopoli, avvenuto alla metà del 1833 come tappa iniziale di più ampia esplorazione del continente anatolico iniziata ufficialmente nel 16 maggio del 1833[3]. L'avventurosa sco-

[1] Ch. Texier, *Sainte-Sophie de Constantinople*, «Revue Française» 11 (1839/1840), pp. 43-57; 275-288. Al momento della sua pubblicazione questo contributo non ricevette l'attenzione sperata dall'autore tanto da spingerelo a stamparlo nuovamente, solo due anni più tardi, nel volume *Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie*, Paris 1842. Un'eco dello studio di Texier sulla Santa Sofia si trova in W. Salzenberg, *Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel vom V. bis XII. Jahrhundert*, Berlin 1854, che si ispirò per alcune tavole proprio ai disegni di Texier (vedi *infra*); nel lavoro monografico di W.R. Lethaby – H. Swainson, *The Church of Sancta Sophia Constantinople. A Study of Byzantine Building*, London 1894, pp. 10, 149, 193, in cui sono citati i materiali dell'architetto francese che evidentemente gli autori poterono consultare a Londra e a cui fanno riferimento in più occasioni. Tra gli studi più recenti, quelli che fanno esplicita menzione al lavoro di Texier sulla chiesa giustinianea sono: L. Vlad Borrelli, *La porta dell'orologio di Santa Sofia a Istanbul: riesame dopo un restauro*, «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente» 57-58, n.s. 41-42. (1979-1980 ma 1986), pp. 375-419; R.J. Mainstone, *Hagia Sophia*, London 1988 (tr. it. *Santa Sofia*, Milano 2009); J.B. Bullen, *Byzantium Rediscovered*, New York 2003, e in particolare R.S. Nelson, *Hagia Sophia, 1850-1950*, London 2004.

[2] Sulla biografia di Charles Félix-Marie Texier si veda: S. Yerasimos, s.v. *Texier, Charles*, in *Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi* (= DBIA) 7, Istanbul 1993-1994, pp. 260-261; L. Buter, in *The Dictionary of Art*, 30, New York 1996, pp. 536-537; D. Avon, in *Dictionnaire des Orientalistes de langue française*, Paris 2008, pp. 921-922; S. Pedone, in *Prosopografia Cristiana* (in corso di stampa). Per una citazione di parte dei documenti d'archivio cf. S. Pedone, *I monumenti di Costantinopoli della prima età bizantina nei disegni inediti di Charles Texier (1802-1871)*, in *Atti del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* (Toledo, 8-12 Settembre 2008) (in corso di stampa). Lo studio dei disegni inediti di Costantinopoli e dei documenti pertinenti alle missioni esplorative di Texier sono stati argomento di tesi di dottorato dal titolo *I disegni inediti di Costantinopoli dell'archeologo, architetto francese Charles Félix-Marie Texier (1802-1871)* che chi scrive ha discusso nel 2010 presso l'Università di Roma 'Tor Vergata'. I risultati della ricerca sono stati presentati in occasione del 22nd International Congress of Byzantine Studies (Sofia, 22-27 August 2011); cf. S. Pedone, *The Topography of Constantinople in the Charles Felix-Marie Texier's Word and Drawings*, in *Proceedings*, III, pp. 283-284.

[3] La data di partenza dalla Francia nel maggio del 1833 viene riferita, oltre che nel primo dei tre

perta dell'Asia Minore impegnò lo studioso per cinque anni, ovvero fino al 1837, periodo durante il quale ebbe modo di tornare più volte nella capitale ottomana che costituiva la base dell'impegnativa missione in Turchia affidatagli dal governo francese[4]. Costantinopoli era, infatti, non solo la porta di accesso ad un territorio all'epoca per lo più inesplorato e sconosciuto, ma anche la sosta obbligatoria dove ottenere le autorizzazioni e i firmani necessari per studiare e disegnare i monumenti antichi, oltre che sede delle ambasciate[5] e luogo d'incontro con altri viaggiatori[6].

volumi dello stesso Texier dedica alla sua prima esplorazione (*Description de l'Asie Mineure*, Paris 1839-1849), anche in *Procés-verbaux des l'Académie des Beaux-Arts, 1830-1834*, a cura di F. Naud, 5, Paris 2003, p. 227.

[4] Nel 1833, il Ministro dell'Istruzione Pubblica francese, Monsieur Guizot, dopo essersi consultato con le principali Accademie parigine (Académie des Sciences, Académie des Beaux-Arts, Académie des Belles-Lettres) sottolineò la necessità di una spedizione archeologica in Turchia, con lo scopo di raccogliere materiali inerenti alla storia, alla geografia, all'arte della cosiddetta 'culla della civiltà', ovvero l'antica Mesopotamia. Proprio al giovane architetto e archeologo, distintosi per aver svolto con successo alcune interessanti ricerche in territorio francese e italiano, fu affidata questa missione, il cui resoconto è in parte riferito da J. Berger de Xivry, *Essais d'appréciations istoriques, ou examen de quelques points de philologie, de géographie, d'archéologie et d'histoire*, I, Paris 1837, pp. 187-246. Per una raccolta dei *Rapports* inviati da Texier all'Istituto, si veda anche: *Rapports de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de L'Académie des Sciences et opinions de la Chambre des Députates sur l'exploration de l'Asie Mineure, faite par M. Texier par ordre du Ministre de l'Instruction Publique*, Paris 1837. A rendere possibile questa spedizione fu anche la politica portata avanti dal sultano Mahmud II (1808-1839) nei confronti dell'Occidente, la quale si rivelò, a differenza di quella dei suoi predecessori, decisamente favorevole allo scambio e al dialogo culturale, oltre che politico ed economico. L'instaurazione di un clima di maggiore tolleranza contribuì ad alimentare gli interessi scientifici dei paesi europei per i territori ottomani, ancora poco noti. Le riforme che il sultano intraprese, note con il nome di *Tanzimat* (1839), sono il frutto di un graduale rinnovamento burocratico che portò alla modernizzazione dell'Impero ottomano. Sull'argomento si vedano: K.H. Karpat, *The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908*, «International Journal of Middle East Studies» 3/3 (1972), pp. 243-281: 256-262; S. Yerasimos, *A propos des réformes urbaines des Tanzimat*, in *Villes Ottomanes a la fin de l'Empire*, a cura di P. Dumont – F. Georgeon, Paris 1992, pp. 17-32; A. Ersoy, *Architecture and the Search for Ottoman Origins in the Tanzimat Period*, «Muqarnas. An Annual on the Visual Culture af the Islamic World» 24 (2007), pp. 117-139; e da ultimo G. Çelik, *Architectural Reflections of Political Authority During the Tanzimat Era*, «Istanbuler Mitteilungen» 59 (2009), pp. 431-452.

[5] L'ambasciata francese a Costantinopoli si trova, oggi come allora, nel quartiere di Beyoğlu. Tuttavia per un certo periodo, in attesa della ricostruzione del Palazzo cinquecentesco andato distrutto durante l'incendio del 1831, la sede fu trasferita a Thérapia/Terabya, località sul Bosforo, nel palazzo del Principe Ypsilanti. È certo che Texier alloggiò comunque nel quartiere di Pera, come si evince da una veduta acquerellata della città (SC70/TEX [57]2) ripresa, come recita la didascalia, «près de ma fenêtre». In generale sull'ambasciata francese e sul suo ruolo politico e culturale nel constesto constantinopolitano si veda Ch. H. Auguste-Schefer, *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des français dans le Levant*, Paris 1877; mentre per la presenza degli europei in Turchia cf. anche l'interessante volume di J.-F. Solnon, *Le turban et la stambouline. L'Empire ottoman et l'Europe, XIVe-XXe siècle, affrontement et fascination réciproques*, Paris 2009, in part. pp. 428-465. All'epoca del soggiorno di Texier a Costantinopoli, la carica di ambasciatore presso la Sublime Porta era ricoperta dall'ammiraglio Albin Roussin (1781-1854), il quale si dimostra estremamente disponibile con Texier durante tutto il periodo della sua permanenza in Turchia offrendogli l'appoggio necessario per ottenere eventuali permessi dalle autorità locali e mettendogli perfino a disposizione un'imbarcazione (la *Mésange*) poi utilizzata per perlustrare la costa meridionale e quella settentrionale dell'Anatolia: *Rapports de l'Académie*, pp. 24-25, 30.

[6] Lo stesso Texier nelle sue lettere non manca ogni tanto di farvi riferimento. Un interessante riscon-

Soprattutto in quei primi otto mesi in cui rimase a Costantinopoli e poi nelle successive tappe di ritorno dalle esplorazioni nel continente asiatico, Texier dedicò uno sguardo tutt'altro che ingenuo alla città bizantina e ottomana, realizzando numerosi disegni[7], stilando piante e alzati di edifici, raccogliendo appunti e brevi osservazioni personali su tutto ciò che vedeva; osservazioni che egli aveva in mente di pubblicare in un volume intitolato *Topographie de Constantinople sous les empereurs byzantins, avec les plans des monuments byzantins existant encore à Constantinople*[8].

Mosso da un'insaziabile spirito di conoscenza e dall'entusiasmo di trovarsi nella posizione privilegiata dell''osservatore moderno', munito di nuovi strumenti di misurazione e registrazione dei dati architettonici, l'architetto non esita a

tro viene offerto anche dai resoconti di illustri personaggi in viaggio attraverso la Turchia che ebbero modo di incontrare e conoscere Texier. Si vedano, ad esempio, le lettere inviate da Pauline Marie De La Ferronays, scrittice e moglie del diplomatico inglese Augustus Craven, durante la sosta costantinopolitana avvenuta nel giugno del 1835. Si legge in una delle epistole (Jeudi, 11 juin): «M. Texier est venu nous prendre pour essayer d'aller voir Sainte-Sophie; en passant, nous avons admiré les fontaines, qui sont si noumbreuses et si charmantes à Constantinople, et nous nous sommes arrêtés un instant devant la Sublime-Porte. Arrivés à Saint-Sophie, cet excellent et aimable M. Texier a conféré longtemps avec un *softa*, pour tenter de le gagner. Nous attendions avec anxieté le résultat de la conferénce: enfin le *softa* vint dire que deux personnes (Albert et moi) pouvaient entrer. Puis on nous laissa entrer dans l'intérieur; mais c'est à peine si nous avons pu regarder par l'une des trois portes qui conduisent à l'enceinte véritable de cette célèbre église et mosquée», in *Récit d'une soeur. Souvenirs de famille*, Paris 1867, in part. pp. 291-293. Sul numero di personalità che si era soliti incontrare in viaggio, si veda anche il resoconto che il Comte Jaubert pubblicherà nel 1843, al rientro dalla seconda esplorazione dell'Asia Minore e della Persia organizzata proprio insieme a Texier: cf. «Revue des Deux Mondes» 29 (1843).

[7] Alcuni di essi sono stati in passato pubblicati e commentati criticamente da Cyril Mango (C. Mango, *Costantinopolitana*, «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts» 80 (1965), pp. 305-336, ristampato in Id., *Studies on Constantinople*, VR, Aldershot 1993), il quale per primo intuisce il contributo che le testimonianze grafiche di Texier possono avere nell'ambito degli studi storico-artistici dedicati ai monumenti della città costantinopolitana.

[8] L'indicazione dell'esistenza inedita dell'opera su Costantinopoli si trova in *Note des travaux scientifique de M. Charles Texier*, Paris 1855, p. 8. Tra i materiali donati da Texier al RIBA vi è anche un manoscritto sulla topografia della città di Costantinopoli conservato presso il Royal Institut of British Architects di Londra (RIBA Archives, TEX/1, Mss 91 [a96.11] 72. 033.2 [A95.02]) articolato in capitoli e sottoparagrafi concernenti i monumenti antichi e moderni della città che, come è stato osservato a ragione da Cyril Mango, sembra essere una traduzione parziale del volume del conte von Hammer-Purgstal intitolato *Constantinopolis und der Bosphoros* (1822). Lo studioso austriaco era certamente a conoscenza del lavoro svolto dal giovane viaggiatore francese, come si evince da due lettere che Texier gli indirizza nel 1838. Ringrazio il Prof. Dr. Walter Höflechner e l'archivio RIBA per aver permesso la rapida consultazione dei suddetti documenti. Ritengo possibile che Texier abbia maturato l'idea di abbandonare il progetto di pubblicazione, una volta tornato in patria, soprattutto perché deluso dal taglio dei fondi stanziato per la divulgazione dei risultati delle sue esplorazioni e, soprattutto, ferito dalla decisa opposizione di alcuni esponenti del Ministero della Pubblica Istruzione (in particolare di M. De Sancy). Bisognerà aspettare anni per vedere stampati una parte delle notizie e delle belle tavole sui monumenti dell'Asia Minore nella grande opera, in tre volumi, *Description de l'Asie Mineure* (cf. in proposito Pedone, *I monumenti di Costantinopoli*). Non è un caso allora che, alla fine della sua carriera, Texier impegnò parte delle sue sostanze per incoraggiare le pubblicazioni di giovani orientalisti senza fortuna: J. Duchateau, *Notice Nécrologique sur Charles Texier, Membre de l'Institut, Président de l'Athénée Oriental*, «Bulletin de L'Athénée Oriental» 32 (1872), pp. 1-7:5 (estratto).

riformulare spontaneamente il suo iniziale (pre)giudizio in merito all'architettura bizantina ed ottomana; giudizio evidentemente acquisito durante gli anni della sua formazione da architetto presso l'Académie de Beaux-Arts di Parigi e basato sulla supremazia dell'ideale classicistico greco e romano su tutte le espressioni storico-artistiche successive, la cui distanza è misurabile in termini di 'decadenza'. Sebbene, come archeologo, Texier non rinuncerà mai a quell'ideale – continuando ad esprimersi nei confronti dell'arte bizantina in termini non sempre lusinghieri (un'arte 'corrotta', quando non 'barbarica')[9] – proprio la fruizione diretta delle antiche vestigia della città gli farà abbandonare il troppo rigido *habitus* accademico per offrirgli una visione artistica non di meno inaspettata e magniloquente. Si legge infatti in una delle sue prime lettere, inviata dal Corno d'Oro:

> Constantinople
> le 10 Janvier 1834
>
> Monsieur Le Secrétaire Perpétuel,
> La moitié d'une année s'est écoulée depuis que l'ai pris congé de l'Académie des beaux-arts; j'avais pensée que ce temps serait suffisant pour observer et décrire les monuments de Constantinople et que je pouvais adresser à M^r^ le Ministre de l'Instruction publique un premier travail sur cette antique et célèbre cité. D'après les renseignement que j'avais recueillis je comptais rencontrer peu monuments de l'école byzantine, et beaucoup de difficultés pour les étudier. Le contraire heureusement arrive, je reçois du Gouvernement Turc l'accueil le plus bienveillant, et je trouve dan cette ville un assez grand nombre de monuments de son ancienne richesse; et à chaque pas des souvenirs d'une grandeur qui ne s'efface pas encore. Bien plus, je rencontre dans l'architecture moderne un art nouveau et point connus, un art fils des arabes et corrigé par l'école grecque, dont la puissance s'émane par des concepteur dignes d'être plus vantées. [...] quand on jette les yeux sur ce qui reste de l'époque byzantine on s'étonne qu'il reste encore tant de monuments intactes. Le colosse de St Sophie s'élève encore avec son antique majesté, huit autres églises byzantines converties en mosquée commencent à s'ouvrir à la curiosité des observateurs [...][10].

«Souvenirs d'une grandeur qui ne s'efface pas encore» dice dunque Texier; e lo conferma non solo con le parole, ma anche – ed è quello che qui più ci interessa – con i disegni tracciati sulla carta da spolvero e messi in pulito in

[9] Nel 1894 Texier pubblicherà, iniseme all'amico Pullan, in lingua francese e in inglese, un volume sull'architettura bizantina (Ch. Texier – R.P. Pullan, *L'Architecture byzantine, ou recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient*, London 1864), che rappresenta, forse, il primo tra i pionieristici studi sistematici sugli edifici dell'Impero d'Oriente. Questa singolare attenzione rappresenta il segno tangibile di un interesse quanto mai sincero per i monumenti bizantini, la cui conoscenza era stata fino ad allora trascurata negli ambienti accademici. In certo qual modo si dovrebbero allora poter giustificare alcune inesattezze di valutazione, o imprecisioni stilistiche, presenti nel volume, dovute per lo più alla mancanza di repertori complessivi, e giustificabili anche dal tentativo metodologico di inquadrare la storia dell'architettura bizantina all'interno della sola tradizione antica.

[10] La lettera è conservata presso l'Archive de l'Institut de France (A.B.A 5E 24/26; A.I.B.L. E 80).

grandi tavole; immagini che filtrano quello stupore per la complessa realtà architettonica e per gli infiniti dettagli decorativi che il disegnatore non può fare a meno di ammirare e trascrivere come meglio può[11].

Proprio alla Santa Sofia[12] Texier rivolge un'attenzione capillare, realizzando il numero maggiore di schizzi e piante tra quelli che poi verranno donati, tra il 1861 e il 1867, al Royal Institute of British Architects di Londra[13]. Le forme originali dell'edificio giustinianeo sfuggono però al tentativo di Texier di inquadrarle secondo un criterio genetico, in quanto proprio la forma dell'edificio stenta ad inserirsi 'pacificamente' (sia per le dimensioni sia per l'originalità) all'interno di un asse evolutivo lineare[14].

Nell'articolo del 1839-40, dopo aver dedicato una prima parte alla descrizione delle fasi costruttive dell'edificio, basandosi sulla citazione di fonti e leggen-

[11] Come ebbe modo di osservare Hoffmann, è doveroso distinguere, nella storia delle rappresentazioni grafiche dei monumenti antichi, tra raffigurazioni reali e simulate. Le immagini reali possono essere a loro volta suddivise in immagini visive, ovvero le cosiddette 'vedute', cioè immagini monoculari soggettive (ad es. quelle con un punto di vista centrale), e le immagini concettuali, sarebbe a dire le raffigurazioni che pur attingendo dal dato reale lo 'rappresentano' concettualmente (fanno parte di questa categoria le sezioni, le proiezioni, assonometrie etc.). Le rappresentazioni simulate sono invece tutte quelle immagini di fantasia che non hanno un esplicito riferimento all'oggetto reale ma che vi si richiamano solo idealmente. V. Hoffmann, *Sei secoli di immagini di santa Sofia*, in *Santa Sofia ad Istanbul. Sei secoli di immagini e il lavoro di restauro di Gaspare Fossati (1847-1849)*, Mantova, Casa del Mantegna, 14 novembre - 31 dicembre 1999, a cura di V. Hoffmann, Berna 1999, pp. 39-54, in part. 40-46.

[12] All'edificio sono stati dedicati innumerevoli studi. Si segnalano qui, per ovvie ragioni di spazio, solo le principali monografie dedicate alla *Megale Ekklesia*: Salzenberg, *Alt-christliche Baudenkmale*; Lethaby-Swainson, *The Church of Sancta Sophia*; I. Antoniades, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, I-III, Athina 1907-1909; H. Kähler – C. Mango, *Hagia Sophia*, London 1967; R.L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey*, I, Washington 1965-1986; S. Eyice, *Ayasofya*, Istanbul 1984-1986; Mainstone, *Hagia Sophia; Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, edited by R. Mark – A.Ş. Çakmak, Cambridge 1992; *Die Hagia Sophia in Istanbul*, Akten des Berner Kolloquiums vom 21. Oktober 1994, hrsg. von V. Hoffmann, Bern 1997; C. Mango – A. Ertuğ, *Hagia Sophia. A Vision for Empire*, Istanbul 1997; S. Foschi, *Santa Sofia di Costantinopoli: immagini dall'Occidente*, «Annali di Architettura» 14, 2002, pp. 7-33; Bullen, *Byzantium Rediscovered*; Nelson, *Hagia Sophia;* A. Guiglia Guidobaldi – C. Barsanti, *Santa Sofia di Costantinopoli. L'arredo marmoreo della Grande Chiesa giustinianea* (Studi di Antichità Cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, LX), Città del Vaticano 2004. Per le vicende dell'edificio dopo la sua trasformazione in moschea avvenuta nel 1453, fino alla sua trasformazione in Museo, si vedano invece: M.A. Charles, *Hagia Sophia and the Great Imperial Mosques*, «The Art Bulletin» 12/4 (1930), pp. 321-345; Eyice, *Ayasofya*, pp. 34-60; G. Necipoğlu, *The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium*, in *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, a cura di R. Mark – A.Ş. Çakmak, Cambridge 1992, pp. 195-225; M. Restle, *Die Hagia Sophia und die Istanbuler Moscheen*, in *Akten des Berner Kolloquiums vom 21. Oktober 1994*, a cura di V. Hoffmann, Bern 1997, pp. 109-137; A. Akgündüz – S. Öztürk – Y. Saş, *Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii*, Istanbul 2006.

[13] Le date relative all'anno di ingresso dei disegni nella collezione del RIBA si ricavano da alcune copertine di cartoncino morbido che dovevano contenere gli schizzi e le tavole di Texier, anch'esse conservate presso il RIBA. Si tratta in totale di sei *covers* vergate in alto dall'intestazione dell'Istituto britannico e, in alcuni casi, con la specifica menzione degli edifici trattati, nonché con la probabile data di consegna della cartella.

[14] Non è un caso che proprio nel suo studio sull'architettura bizantina, manchi proprio la parte dedicata esplicitamente ai monumenti di Costantinopoli. Texier – Pullan, *L'Architecture byzantine.*

de storiche[15], l'autore si diffonde sulle difficoltà incontrate per ottenere il privilegio di poter visitare e misurare, tra i vari monumenti bizantini della *polis*, proprio la Santa Sofia:

> Le grand muphti nous accorda facilement la permission de dessiner et de mesurer les mosquées et les église du second ordre; mais, pour obtenir un semblable privilège à l'égard de Sainte-Sophie, les difficultés furent grandes. Il fallut négocier long-temps, se faire des amis dans le corps des Oulémas, et parmi les officiers subalternes du temple afin que la permission, accordée par les chefs, ne devint pas un sujet de récrimination de la part des inférieurs. Ce n'est qu'à la seconde tentative que l'intervention de l'ambassadeur, prés du reiss-effendi, amena un résultat favorable. Encore la permission ne fut-elle pas accordée officiellement; on promit de fermer les yeux sur cette infraction aux usage; [...] l'intérêt historique et scientifique n'étant aux yeux des Turc qu'un prétexte qui les satisfaisait pas complètement[16].

Grazie ad un firmano, e con l'approvazione dei rappresentanti delle diverse cariche religiose della moschea, Texier e i suoi collaboratori[17] vengono affiliati alla corporazione dei *softas*[18], e come tali viene loro concesso di accedere, indisturbati e soprattutto «à toute heure», nell'edificio.

[15] In particolare Texier cita la Dieghesis e Ewlia (Evliya Celebi), attingendo inoltre ampiamente da Du Cange e Hammer. Per una revisione di queste fonti cf. G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984 (Bibliothèque Byzantine, Études, 8); S. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris 1990.

[16] Texier, *Sainte-Sophie*, p. 47. Nonostante il divieto di ingresso nella Santa Sofia per tutti gli infedeli, diversi viaggiatori vantarono di essere riusciti, con vari sotterfugi, ad accedervi ugualmente, corrompendo, in molti casi, qualcuno dei guardiani della moschea. A tale proposito si veda la divertente descrizione di Joseph Grélot, in visita a Costantinopoli tra il 1671 e il 1676, il quale fu costretto a ricorre «à l'intrigue», pagando uno degli addetti alle lampade della moschea, che lo fece accedere alle gallerie da dove poté realizzare, di nascosto, alcuni schizzi e vedute dell'edificio (*Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople, enrichie de planz levez par l'Auteur sur les lieux, et des figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette ville. Présentée au Roy*, Paris 1680, pp. 134-142). Per un panorama sui viaggiatori occidentali a Costantinopoli si vedano il sempre valido studio di J. Ebersolt, *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant*, Paris 1918; e l'assai più recente catalogo della mostra *Byzance retrouvée. Érudits et voyageurs français (XVIe-XVIIIe siècles)*, a cura di M.-F. Auzépy – J.-P. Grélois (Chapelle de la Sorbonne, Paris 13 août - 2 septembre 2001), Paris 2001. Per una selezione 'di voci' di viaggiatori a Costantinopoli, si veda anche la recentissima antologia proposta S. Ronchey – T. Braccini, *Il romanzo di Costantinopoli. Guida letteraria alla Roma d'Oriente*, Torino 2010.

[17] Non è facile stabilire quante persone componessero l'*équipe* di disegnatori al seguito di Texier. Nelle sue lettere non viene mai menzionato il nome specifico di collaboratori, anche se in molti passaggi dei suoi scritti si lascia intendere che vi fossero altri accompagnatori al suo seguito. È comunque plausibile immaginare che non dovesse muoversi da solo nelle peregrinazioni cittadine e, visto anche il poco tempo a disposizione, è logico pensare ad aiutanti che lo affiancassero nel lavoro di misurazione e rilievo dei monumenti. Questo potrebbe peraltro spiegare le leggere differenze stilistiche nel tratto di alcuni disegni.

[18] I *softa*, ma anche *sochta* o *sokhta* erano giovani studenti, detti anche zelanti, ai quali era affidata, insieme agli *ulema*, l'istruzione religiosa. Cf. J. D Kieffer – T. X. Bianchi, *Dictionnaire turc-français a l'usage des agents diplomatiques et consulaires, des commerçants, des navigateurs et autres voyageurs dans le Levant*, Paris 1837, p. 126 e A.P. Pihan, *Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe, du persan ou du turc...*, Paris 1866, pp. 297-298.

Il frutto di questo lavoro sulla Santa Sofia è oggi conservato in due scatole di grande formato e consiste in 59 disegni e schizzi della chiesa bizantina[19], di cui 7 vedute esterne, 3 interne, 34 fogli tra piante e alzati dell'edificio[20], 5 tavole e fogli sparsi con dettagli della decorazione scultorea (in particolare dell'ordine dei capitelli, delle cornici architettoniche e dei rivestimenti marmorei delle pareti) e 10 rilievi della porta bronzea del vestibolo sud[21].

Sebbene complessivamente il materiale redatto da Texier manchi di una certa sistematicità e risulti piuttosto eterogeneo – come lui stesso non esiterà in seguito a riconoscere – è comunque possibile rintracciare per la Santa Sofia un primo gruppo di tavole architettoniche che potremmo definire accademiche e rifinite in dettaglio, che riguardano le piante del primo e secondo livello, due sezioni dell'edificio, l'una verso est e l'altra verso sud; un secondo gruppo di immagini invece comprende gli schizzi, le misurazioni, i particolari architettonici e scultorei, gli appunti presi sul posto: ovvero quelle 'carte da lavoro' che sarebbero servite da guida per una seconda più puntuale e scrupolosa redazione. Molti dei disegni, realizzati a matita, sono ripassati a china e in alcuni casi sono stati successivamente acquerellati, suggerendo, ove possibile, la *varietas* cromatica dei differenti materiali impiegati nell'edificio.

Alle tavole tecniche sul monumento Texier alterna immagini decisamente più artistiche, come nel caso di due acquerelli[22] (figg. 1-2) che servirono, evidentemente, a fissare il ricordo della visione d'insieme dei piani architettonici della facciata meridionale. I due disegni ripropongono la medesima inquadratura, mettendo in risalto soprattutto l'imponente mole dei contrafforti e dei corpi aggettanti in muratura, ritenuti, a suo giudizio, ottomani[23]. Intesi a contenere la spinta delle pareti finestrate e a ovviare ai continui problemi di statica della costruzione, essi, tuttavia, occludono – oggi come allora – la vista delle parti inferiori dell'edificio (fig. 3), uno spiacevole inconveniente che in effetti non permette di ritrarre la struttura originaria 'dalla base fino alle cupole', come lo stesso Texier non manca di lamentare nei suoi scritti:

[19] SC 57/TEX [29] 1-35; SC 58/TEX [29] 36-59. Per un elenco complessivo dei disegni oggi al RIBA si vedano: *Catalogue of the Printed Books and Manuscripts in the Library of the Royal Institute of British Architects*, London 1865, pp. 10-11; RIBA *Drawings Collection*, s.v. *Texier, Charles Félix Marie*, pp. 26-34.

[20] Una delle piante e un alzato di Texier sono stati pubblicati da P.B. Kinross, *Santa Sofia. I templi della Grandezza*, Milano 1972, pp. 110-111; una delle sezioni longitudinali è inoltre inclusa nello studio di C. Smith, *Cyriacus of Ancona's Seven Drawings of Hagia Sophia*, «The Art Bulletin» 69, 1 (1987), pp. 16-32:27, fig. 14.

[21] RIBA *Drawings Collection*, pp. 26-34. Alcuni di questi sono stati pubblicati in Vlad Borrelli, *La porta dell'orologio di Santa Sofia*, pp. 375-419, fig. 3.

[22] SC 58/TEX[29] 55, SC 58/TEX[29] 57; misurano cm 20,5 x 14 e 27,5 x 30. Il secondo disegno è incollato su un foglio di più grandi dimensioni su cui è riportata a china la didascalia «une porte dans la face latérale».

[23] Texier, *Sainte-Sophie*, p. 277. Sulla questione cronologia dei contrafforti si veda Mainstone, *Hagia Sophia* (ed. 2009, pp. 24, 28-29); alcune testimonianze visive più antiche sono state raccolte da Foschi, *Santa Sofia*, pp. 7-31:17-18, figg. 17-19.

> L'extérieur du monument, masqué par une confusion d'arc-boutants et de contrefort, ne présente-t-il qu'une masse de construction de toutes les époques. Les tombeaux de la famille des sultans, construits dans une des cours latérales et la demeure des Mollah située dans le cloître attentant à la façade, rendent la circulation autour de Saint-Sophie assez difficile. Ce n'est que de la place du sérail qu'on peut jouir du coup d'œil que présente le chevet de l'église [...][24].

Il fatto che vengano dedicati due disegni al fianco sud e non agli altri lati dell'edificio, lascia presumere che all'epoca quel versante fosse il solo libero dagli addossamenti di strutture accessorie e dalle abitazioni, e pertanto l'unico ad essere facilmente perlustrabile. Il passaggio lungo il lato sud garantiva, inoltre, la circolazione tra la moschea e i vicini mausolei[25] ed era con molta probabilità, all'epoca di Texier, una delle vie di accesso alla navata meridionale.

Un prospetto di grandi dimensioni, dedicato alla ricostruzione della facciata[26] (fig. 4), insieme agli alzati dell'asse longitudinale[27] (fig. 5) e della contro-facciata, costituiscono il gruppo di tavole più accurate, probabilmente quelle inviate a

[24] Texier, *Sainte-Sophie*, pp. 45-46.

[25] Akgündüz – Öztürk – Saş, *Kiliseden Müzeye*, pp. 186-191. Queste strutture sono state recentemente restaurate e nuovamente rese accessibili al pubblico di visitatori. In un sopralluogo effettuato nell'ottobre del 2009 è stato possibile realizzare delle foto da un punto di vista analogo a quello del disegno dell'architetto francese.

[26] SC57/TEX [29] 9; la tavola misura cm 48,4 x 64. Il disegno è pubblicato da C. Strube, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, Wiesbaden 1973, pp. 25-26, tav. 21a, che lo chiama in causa per la spinosa questione del portico della Santa Sofia. La studiosa mette a confronto il disegno con quello realizzato, qualche anno più tardi dall'ingegnere prussiano Wilhelm Salzenberg (s.v. Salzenberg, *Alt-christliche Baudenkmale*, tav. IX). La tavola di Texier viene anche esposta alla mostra *Die Hagia Sophia in Istanbul: Bilder aus sechs Jahrhunderten und Gaspare Fossatis Restaurierung der Jahre 1847 bis 1849*, Katalog der Ausstellung im Bernischen Historischen Museum, 12. Mai bis 11. Juli 1999, und im Winckelmann-Museum Stendal, 24. Juli bis 26. September 1999 und in Winckelmann-Museum Stendal 24. Juli bis 26. September 1999, a cura di V. Hoffmann, Bern 1999, pp. 175-178, tavv. 17-18, p. 224, tav. 71, p. 228, tav. 76, poi riproposta nella tappa italiana di Mantova (cf. *Santa Sofia ad Istanbul. Sei secoli di immagini e il lavoro di restauro di Gaspare Fossati (1847-1849)*, Mantova, Casa del Mantegna, 14 novembre - 31 dicembre 1999, a cura di V. Hoffmann, Berna 1999, n. 18, pp. 176-178) e in quella tenuta ad Istanbul l'anno successivo (cf. *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu*, Istanbul 2000, pp. 96-97, nn. 19-20, 153 n. 81, 158 n. 86). Il disegno costituisce una tappa storica interessante per le questioni relative all'aspetto originario della facciata, poiché, nonostante la ricostruzione grafica riveli nei tratti regolari e nella disposizione simmetrica degli aggetti e delle aperture un procedimento di completamento ideale della struttura piuttosto che una ripresa realistica, offre alcuni spunti di certo interesse. Va notata ad esempio, la presenza di due sole porte d'accesso all'esonartece mentre al posto di quella centrale, realizzata nella forma attuale dai Fossati dopo l'eliminazione delle strutture dell'antico campanile, viene riprodotta una finestra a più luci identica alle altre quattro (peraltro non corrispondenti alla realtà). Su queste problematiche si vedano tra gli altri Lethaby-Swainson, *The Church of Sancta Sophia*, pp. 193-194, Antoniades, *Ἔκφρασις*, I, tav. ΚΑ', ΙΖ', pp. 137-138, Schneider, *Die Hagia Sophia*, tav. I, pp. 26-27, Strube, *Die westliche Eingangsseite*, figg. 27-29, e, in ultimo, A. Berger, *Der Glockenturm der Hagia Sophia*, in *Metin Ahunbay' a Armağan. Bizans Mimarisi Üzerine Yazılar*, Istanbul 2004 (Sanat Tarihi Defterleri, 8), pp. 59-73.

[27] SC 57/TEX [29] 24; misura cm 49 x 64,5. La didascalia recita «N° 13, Ste Sophie de Constantinople, Coupe sur la ligne A-B».

Parigi e di cui resta traccia nei 'Processi Verbali' dell'Académie des Beaux-Arts[28]. Si tratta di rilievi ricchi di dettagli, come l'alternanza cromatica dei rivestimenti marmorei parietali e quella delle colonne del primo e del secondo livello, non esenti in alcuni casi, come si vede nel prospetto del lato occidentale (fig. 5), da una certa libertà[29] nella resa delle decorazioni bicrome dell'intradosso delle arcate o in quella dei serafini, aggiornati ad uno stile tutto ottocentesco, secondo un'attitudine che, quindici anni più tardi, si ritroverà pure nei rilievi dei mosaici figurati condotti dai fratelli Fossati[30].

Gli interessi di architetto spingono inoltre Texier a studiare il sistema delle coperture, come mostra uno schizzo preparatorio forse per una più ampia tavola, mai realizzata, che rappresenta, per quanto ho potuto appurare finora, il più antico studio architettonico delle cupole[31] (fig. 6). Dalle pur laconiche annotazioni dedicate all'argomento rintracciabili nei suoi scritti, si può dedurre che egli riuscì evidentemente a salire sui tetti dell'edificio, arrivando a misurare «ciò che fino ad oggi nessun occidentale era mai riuscito a vedere», come egli stesso precisa, non senza una punta di orgoglio:

[28] *Procés-verbaux de l'Académie des Beaux-Arts*, in part. pp. 298, 303 nota 1 e *passim*.

[29] Texier introduce, differentemente da quanto era stato fatto prima di lui con le rappresentazioni prospettiche soggettive (ovvero le immagini da un punto di vista fisso come ad es. quelle di Grélot o di Cassas), le proiezioni ortogonali oggettive dell'alzato e della sezioni, segnalando, inoltre, le scale metriche e la cromia. Come ha sottolineato tuttavia Hoffmann, spesso «l'esattezza 'scientifica' di queste immagini non implica in alcun modo l'esattezza della rappresentazione», Hoffmann, *Sei secoli di immagini*, p. 46.

[30] Sull'attività di restauro dei due architetti ticinesi nella Santa Sofia si vedano: G. Fossati, *Aya Sofia, Constantinople, as Recently Restored by Order of H. M. the Sultan Abdul-Medjid. From the Original Drawings by Chevalier Gaspard Fossati*, lithographed by Louis Haghe, London 1852, i resoconti pronunciati, in francese, dai due architetti e pubblicati in T. Lacchia, *I Fossati architetti del sultano di Turchia*, Roma 1943, nonché gli interessanti studi sulle testimonianze musive rimesse in luce durante i lavori, in particolare N.B. Teteriatnikov, *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), Washington D.C. 1998, pp. 8, 18. Si veda poi la citata mostra curata da Hoffmann, *Die Hagia Sophia in Istanbul* e nello specifico lo studio condotto da S. Schlüter, *Gaspare Fossatis Restaurierung der Hagia Sophia in Istanbul, 1847-49*, Bern 1999 (cf. Ead., *L'opera di restauro di Gaspare Fossati per Santa Sofia (1847-49), in Santa Sofia ad Istanbul*, pp. 139-148). Da ultimo si vedano il contributo di M. Della Valle, *I restauri ottocenteschi dei marmi e una prima affermazione del gusto neo-bizantino*, in Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Santa Sofia di Costantinopoli*, pp. 739-792, ed anche il breve articolo di A. Barranco di Valdivieso, *Gaspare Fossati (1809-1883): un architetto ticinese nelle corti imperiali di Russia e Turchia*, «Il disegno di architettura» 32 (2006), pp. 60-67. Nell'agosto 2009 è stato nuovamente portato in luce il volto di uno dei quattro serafini nei pennacchi che sostengono la cupola, quello in corrispondenza del pilastro nord-est del *naos*. L'eccezionale stato di conservazione del mosaico, nascosto dalla copertura metallica apposta proprio dai Fossati per venire incontro al precetto musulmano che vieta qualunque raffigurazione umana nei luoghi di culto, rivela uno stile ed una tecnica che sembrano ascriversi alla fase tardo bizantina; per una descrizione e un inquadramento storico artistico della decorazione musiva della cupola si veda C. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul*, Washington D.C. 1962 (Dumbarton Oaks Studies, 8), pp. 87-91. Il volto riscoperto è stato finora pubblicato a colori nelle più recenti guide del museo, e non è ancora stata oggetto di uno studio specifico.

[31] SC 57/TEX [29] 7; cf. Mainstone, *Hagia Sophia* (ed. it, 2009, p. 28, fig. 19).

> [...] une quatrième galerie est pratiquée à la base de la coupole; on y arrivait jadis par des escaliers construits dans les grandes piles latérales, mais aujourd'hui sont obstrués, et il faut passer en dehors, sur les couvertures, pour y arriver. La grand coupole est percée de quarante-quatre fenêtres; elle est couverte en lames de plomb qui jadis étaient dorée[32].

Tra le molte informazioni, a volte inserite tra le lunghe e un po' pedanti notizie storiche ricavate dalle fonti, l'architetto francese non manca di menzionare l'*atrium* giustinianeo che ancora nell'Ottocento era in parte esistente, anche se di lì a poco sarebbe stato definitivamente abbattuto. Dice infatti Texier:

> L'*atrium*, qui existe encore aujourd'hui et dans lequel sont construites les demeures des *softas*, était orné d'une fontaine de jaspe. Deux galeries longues, fort étroites et parallèles entre elles, donnent accès à la nef du temple. [...] Le premier narthex, dont la longueur est de soixante mètres et la largeur de six mètres, s'ouvrait sur l'*atrium* par quatre portes, dont les deux extrémité conduisaient sous le portique latéral de l'*atrium*[33].

Purtroppo di questo particolare architettonico Texier non esegue neanche uno schizzo, non considerandolo evidentemente di suo interesse e forse anche per la sua destinazione ad abitazione dei *softas*, ma è comunque noto attraverso alcuni disegni che i fratelli Fossati realizzeranno qualche anno più tardi[34] (fig. 7), inoltre da una foto datata al 1870 pubblicata da Wulff nel 1914[35], nonché da due ben noti schizzi realizzati, nel 1873, dal Reverendo C.G. Curtis[36] (fig. 8).

Alla descrizione dell'esonartece e del nartece Texier dedica un breve passaggio nel suo testo dedicato alla Santa Sofia e realizza diversi rilievi, tra cui alcune belle tavole acquerellate.

[32] Texier, *Sainte-Sophie*, p. 280.

[33] *Ibid.*, p. 278.

[34] I disegni si trovano nel Fondo Fossati conservato presso l'Archivio di Stato di Bellinzona. Due di questi sono pubblicati in Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Santa Sofia di Costantinopoli*, p. 7, figg. 5-6. Traccia dei resti del portico sono inoltre visibili in una delle belle tavole a colori realizzate dai fratelli svizzeri e pubblicata in *Aya Sofia* (tav. 15). Devo un ringraziamento particolare a Claudia Barsanti per avermi segnalato uno schizzo del lato sud-est della Santa Sofia, realizzato da Sir George Schraft nel 1844, pubblicato poi dalla stessa nel recente saggio intitolato *Un taccuino di disegni costantinopolitani conservati al Victoria and Albert Museum di Londra*, in *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi*, a cura di O. Brandt – Ph. Pergola (Studi di Antichità Cristiana, pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, LXIII), Città del Vaticano 2011, II, pp. 135-157. Allo stato attuale delle ricerche questo disegno rappresenta una delle più antiche testimonianze di questa struttura architettorica scomparsa.

[35] O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst, I. Der altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrhunderts*, Berlin 1914, p. 380, fig. 327.

[36] G.C. Curtis, *Broken Bits of Byzantium, litographed by Mary A. Walker*, I-II, Constantinople s.d. Per il dettaglio del portico si veda II, figg. 2, 4. Si veda inoltre su questo argomento J. Freely, *Broken Bits of Byzantium*, in *Istanbul. Selected Themes/Seçme Yazilar*, Istanbul 2002, pp. 16-26.

> C'est dans ce vestibule, appelé par les Grecs *exonarthex* ou *narthex* extérieur, que l'on déposait les chaussures. Les murailles son de briques et sans ornements. L'*exonarthex* communique au narthex intérieur (*esonarthex*) par cinq portes qui sont fermée par des venteaux de bronze ornée de croix[37]; les Turc en ont abattu les branches, mais les ornements subsistent encore. Le *narthex* intérieur [...] est une galerie parallèle à la première, d'une longueur égale mais d'une largueur de dix mètres. Elle est voutée en berceau. Le soubassement des murailles est revêtu de plates-bandes de marbre vert, supportant des encadrements de marbre de différentes couleurs[38].

Uno dei prospetti realizzati a china, e poi colorati ad acquerello, della parete est del nartece (fig. 9) rappresenta, in parte, il giusto corredo visivo al passo citato: Texier riporta fedelmente sia la partizione geometrica del rivestimento marmoreo, in gran parte contraddistinto dall'impiego di marmo proconnesio e da inserti di lastre di marmo colorato come il 'pavonazzetto' e il 'verde antico di Tessaglia' (di cui riporta a matita le *nuances*), sia il complesso sistema delle porte, disposte simmetricamente ai lati di quella centrale più grande[39].

Le nove porte di accesso al *naos* con le loro ampie incorniciature marmoree, vengono presentate nel disegno con un'unica coloritura verde, come a suggerire il solo impiego di marmo verde antico di Tessaglia per tutte le partizioni dei montanti, degli architravi e delle soglie, cosa che invece è vera solo per la soglia della grande apertura centrale e per le due che la affiancano[40]. Nel disegno, i battenti della porta imperiale appaiono decorati con un motivo attinto dal repertorio delle sculture bizantine ma diverso sia da quello che ancora oggi è possibile vedere sulle imponenti ante della porta sia da quelli che ornano gli oltre cento plutei dell'edificio: esso è costituito da croci su globo poste entro ampie losanghe nelle due valve centrali e da croci più piccole in quelle inferiori[41]. Una 'decorazione' a racemo è accennata nel punto di congiunzione tra le ante, secondo uno schema simile a quello della finta porta marmorea della galleria sud (fig.

[37] Alle porte bronzee più antiche della Santa Sofia ancora in opera e alla loro decorazione è stato recentemente dedicato uno studio specifico: A. Guiglia Guidobaldi – C. Barsanti, *Le porte e gli arredi architettonici in bronzo della Santa Sofia,* in *Le porte del paradiso. Arte e tecnologia bizantina tra Italia e Mediterraneo,* a cura di A. Iacobini, Roma 2009 (Milion, 7), pp. 81-123 (con riferimento alla bibliografia precedente).

[38] Texier, *Sainte-Sophie,* p. 278.

[39] Per una breve descrizione delle porte di accesso al *naos* e al loro aspetto tra il XVIII e XX secolo, si trova in Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Le porte e gli arredi architettonici in bronzo,* p. 82.

[40] Le soglie e le incorniciature di marmo vedono l'impiego, oltre che del verde antico di Tessaglia, anche del pavonazzetto e del proconnesio, cf. Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Le porte e gli arredi architettonici in bronzo,* p. 82. Nel disegno compaiono a fianco della grande apertura centrale anche i pannelli realizzati in *opus sectile,* oggi in gran parte di restauro, per i quali si rimanda a A. Guiglia Guidobaldi, *I marmi di Giustiniano: sectilia parietali nella Santa Sofia di Costantinopoli,* in *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam,* Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 21-25 settembre 2004) a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2007 (I convegni di Parma, 7), pp. 160-174.

[41] Per una complessiva sequenza di immagini delle lastre con questo motivo si veda il catalogo in Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Santa Sofia di Costantinopoli, passim*.

10). L'uso di una cromia giallo-marrone vuole forse essere un esplicito richiamo all'effetto caldo dell'oricalco. Tutte le porte minori[42] presentano invece una decorazione geometrica avvicinabile, anche se con delle varianti, a quella riproposta diversi anni prima da Cornelius Loos, in un suo celebre disegno[43] (fig. 11). Questi battenti, certamente posteriori alle porte giustinianee, furono in seguito sostituiti durante i lavori di restauro dei fratelli Fossati, i quali rivestirono nuovamente le parti in legno con lamine di bronzo[44].

Texier non manca però di dirci che

> [...] ces portes étaient faites des matériaux les plus précieux, tels que l'ivoire, l'ambre et l'argent. On croyait généralement que le bois de cèdre, employé a leur construction, était le même qui avait servi à l'arche de Noé. Aujourd'hui ces portes sont en bois de cèdre, mais d'un travail très médiocre. Elle sont ornée d'encadrements. C'est un ouvrage musulman[45].

Alla porta del vestibolo sud, detta anche dell'orologio[46], Texier dedica molta più attenzione delle altre, descrivendola come «couverte de magnifique ciselures» (fig. 12). Di certo rimane colpito dalla tecnica e dagli elementi ornamentali, a cui dedica diversi rapidi schizzi insistendo in particolare sullo schema classico del meandro a svastiche, e sui monogrammi incisi degli imperatori Teofilo (829-843) e Michele III (843-867)[47]. Disegna anche la struttura complessiva, divisa per partiti geometrici, su cui riporta le differenti misure[48] e ad ogni riquadro associa una lettera dell'alfabeto (A, B, C) cui fa corrispondere uno specifico motivo ornamentale disegnato a parte su fogli differenti. Il motivo decorativo viene così descritto:

> Les panneaux portent des inscriptions en lettres d'argent incrustées dans le bronze,

[42] La decorazione è identica a quella riportata in un disegno di più grandi dimenzioni (SC 57/TEX [29] 12; misura cm 34 x 26,5). Dalla didascalia si apprende però che si tratta di una delle porte al livello delle gallerie («Porte de marbre dans la galerie de Ste Sophie 1er etage au sud»).

[43] Mango, *Materials for the study of the Mosaics of Hagia Sophia*, fig. 7; Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Le porte e gli arredi architettonici in bronzo*, p. 112, fig. 3. Anche per il motivo geometrico delle porte minori Texier si è ispirato alla finta porta marmorea della galleria sud.

[44] Diversamente dalla opinione di C. Bertelli, *Le porte del VI secolo in Santa Sofia a Costantinopoli*, in *Le porte di bronzo dall'antichità al XIII secolo*, Atti del convegno internazionale di studi (Trieste 13-18 aprile 1987), a cura di S. Salomi, Roma 1990, pp. 109-119 che riteneva le porte laterali degli originali di età giustinianea, la Guiglia suggerisce invece che la loro possibile sostituzione con manufatti ottomani tra la fine del XVI o nel XVII secolo. Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Le porte e gli arredi architettonici in bronzo*, p. 82.

[45] Texier, *Sainte-Sophie*, p. 279.

[46] Vlad Borrelli, *La porta dell'orologio di Santa Sofia*, pp. 375-419; Ead., *La 'porta bella' di Santa Sofia a Costantinopoli: un palinsesto*, *in Le porte di bronzo*, pp. 109-119.

[47] Cf. Ead., *La 'porta bella' di Santa Sofia a Costantinopoli: un palinsesto*, in *Le porte di bronzo*, pp. 109-119; Salzenberg, *Alt-christliche Baudenkmale*, tav. XIX, 1, 3; Lethaby-Swainson, *The Church of Sancta Sophia*, pp. 264-273: 268-271.

[48] SC 57/TEX [29] 35, misura cm 48,7 x 32,7.

on y lit les mot. *Michael vainqueur*, entouré de monogrammes. Les ornements sont des méandres et des feuilles de vigne; aussi le Turc ont-ils respecté ces sculptures qui eussent été infailliblement détruites si elle avaient représenté quelque figures d'hommes ou d'animaux[49].

Anche l'interno dell'edificio viene 'registrato' con altrettanto scrupolo. In particolare, varrà la pena soffermarsi su una veduta del *naos* che guarda verso la zona presbiteriale, realizzata evidentemente dalla loggia imperiale[50] (fig. 13), secondo uno schema simile, benché più ordinato, a quello adottato precedentemente da Louis-François Cassas[51] e ripetuto in molti dipinti ottocenteschi[52]. La tavola di Texier mostra una certa rigidità nel segno che denota forse una maggiore preoccupazione per le proporzioni del *naos* e della cupola che non per l'ambientazione o l'arredo moderno. Tuttavia, come notato da Mauro della Valle[53], la veduta include alcuni dettagli interessanti, come l'alto *mimbar*, i vari cartigli ottomani e la piccola loggia sultanale, costruita con molta probabilità nella prima metà del XVIII secolo nell'area del bema, addossata al grande pilastro nord-orientale dell'edificio[54]: un elemento che di lì a qualche anno verrà sostituito con la più vistosa loggia al piano terreno, realizzata dai Fossati[55]. Un analogo manufatto ligneo, simile a quello accennato da Texier nella veduta d'insieme, si ritrova anche in un'altra tavola dell'architetto francese, quella dedicata alla chiesa sud del complesso del Pantocratore (Zayrek Camii) dove, in un angolo del foglio su cui è tracciata la pianta e l'alzato dell'edificio, viene rappresentata, in chiaroscuro, la sagoma della loggetta sultanale ancora oggi visibile nella controfacciata dell'edificio[56] (fig. 14).

Della Santa Sofia Texier non si lascia sfuggire elementi come i finestrati delle gallerie e i numerosi plutei. In particolare in una grande tavola composta da vari schizzi[57] (fig. 15), orientati diversamente, in cui l'autore si sofferma ad analizzare l'arredo marmoreo giustinianeo, riproducendo un po' liberamente sia le lastre decorate a losanghe e croci su globo[58], uno dei finestrati, i grandi capitel-

[49] Texier, *Sainte-Sophie*, p. 279.

[50] SC 58/TEX [29] 59; misure: cm 39 x 29. Della Valle, *I restauri ottocenteschi*, pp. 739-792, fig. 447.

[51] *Byzance retrouvée*, pp. 126-127, fig. 63.

[52] La veduta dell'interno dell'edificio, da ovest, è molto comune e viene reiterata in molte incisioni e dipinti sette-ottocenteschi. Si vedano ad esempio, solo per citarne alcune, quelle pubblicate da Della Valle, *I restauri ottocenteschi*, pp. 740-792: 746-747; 749; 761; 762-764.

[53] Id., *I restauri ottocenteschi*, pp. 759-766.

[54] Questo dettaglio verrà riportato anche in un altro disegno, piuttosto incompleto ed appena abbozzato, del lato sud dell'edificio, SC58/TEX [29] 56, misura 24,5 x 15.

[55] Della Valle, *I restauri ottocenteschi*, pp. 762-766, fig. 451.

[56] SC 56/TEX [25] 2; misura cm 48,5 x 32. Al complesso del Pantocrator sono dedicati 6 disegni di cui alcune vedute esterne, pianta e alzati ed un dettaglio del pavimento.

[57] SC 58/TEX [29] 47, misura cm 63 x 57.

[58] Un dettaglio della tavola realizzata da Texier è stata pubblicata in Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Santa Sofia di Costantinopoli*, p. 33, fig. 30.

li con i monogrammi imperiali e le cornici in stucco. Una parte della tavola rappresenta inoltre il raffinato rivestimento marmoreo caratterizzato dal fitto intreccio vegetale, e la serie dei raffinati capitelli, ritenuti dallo stesso Texier una corruzione «del tutto originale» dello stile dei capitelli classici[59]. Di questi ultimi vengono riprodotti anche i monogrammi, come si può vedere nella serie appena schizzata, o anche in un'altra tavola isolata[60] (fig. 16), che sorprende per la pressoché perfetta coincidenza con un disegno più tardo dei Fossati[61] (fig. 17).

La curiosità di Texier non manca infine di cogliere i dettagli delle lastre e dei capitelli delle finestre delle gallerie e i motivi delle cornici vegetali in stucco, come quello a foglia aperta a cinque punte e quello più elaborato con un intreccio di foglie annodate[62] (fig. 18), di cui fornisce la descrizione riportandone le dimensioni (fig. 19). Essa costituisce una preziosa testimonianza – insieme a quella più antica di Cornelius Loos[63] – della sopravvivenza a quel tempo delle cornici originarie, oggi pressoché tutte sostituite dai manufatti ottocenteschi messi in opera dai Fossati[64].

Anche alla zona del bema Texier dedica una bella tavola con l'alzato del giro absidale (fig. 20). Della struttura architettonica viene messo in risalto soprattutto il rivestimento parietale a lastre marmoree rettangolari, riportando tra gli altri anche i i pannelli in *opus sectile*, in parte occultati successivamente dai grandi pannelli ottomani. Anche se non viene completata in ogni sua parte, la tavola

[59] La forma dei grandi capitelli della santa Sofia verrà ripresa per ornare il grande frontespizio del volume sull'architettura bizantina, pubblicato nel 1864 insieme a Pullan. Come lui stesso spiega nella lunga didascalia iniziale, l'immagine è composta da elementi decorativi tratti dai principali monumenti bizantini di Costantinopoli, un *pastiche* che rivisita, secondo un gusto grafico del tutto ottocentesco, lo stile di un'epoca più antica. Vedi *Architecture byzantine*, 1864, frontespizio.

[60] SC 58/TEX [29] 56; misura cm 24,5 x 15. Si tratta di uno dei capitelli del *naos*. Ben visibile è il monogramma posto al centro del medaglione e la decorazione dell'abaco. Le macchie più scure e irregolari del fusto indicano chiaramente che si tratta di uno dei capitelli su colonna di verde antico di Tessaglia. Nel disegno viene inoltre segnalato anche uno dei molti anelli bronzei che cingono ancora oggi la maggior parte dei fusti delle colonne. Diversamente dall'elaborato ed unico sistema di rinforzo (anche se non è da escludere un uso solo estetico di questi anelli) ancora in opera, Texier traccia il semplice profilo della fascia metallica chiusa da un vistoso chiodo inserito nel cardine. Per una lettura puntuale di questi eccezionali elementi e la loro varietà ornamentale si rimanda all'esaustivo contributo di Guiglia Guidobaldi – Barsanti, *Le porte e gli arredi architettonici in bronzo*, pp. 90-99 (con riferimento alla bibliografia precedente).

[61] *Die Hagia Sophia*, pp. 207-208, n- 49; *600 Yıllık Ayasofya*, p. 130, n. 58.

[62] Per le cornici in stucco si vedano: E.J.W. Hawkins, *Plaster and stucco cornices in Haghia Sophia, Istanbul*, in *Actes du XIIe Congrés International d'etudes byzantines* (Beograd 1963-1964), 2, 1964, pp. 131-135 e, più recente, A. Guiglia – C. Barsanti, *İstanbul Ayasofyası'nın Dekorasyonlarının Az Bilinen Yönleri / Aspetti meno noti della decorazione della Santa Sofia di Costantinopoli*, «Arkeoloji ve Sanat» 139, 2012, pp. 191-201. Al motivo qui descritto si deve aggiungere quello della sequenza di foglie a cinque punte poste alla stessa altezza delle precedenti e collocate lungo le pareti del piano inferiore e delle gallerie dell'edificio, per un confronto con analoghi esemplari in opera nel San Vitale a Ravenna, si veda L. Pasquini, *La decorazione a stucco in Italia fra tardo antico e alto medioevo*, Ravenna 2002, pp. 40-50, in part. p. 47, figg. 94-95.

[63] Mango, *Materials*.

[64] Cf. Lacchia, *I Fossati architetti*, p. 45 e Teteriatnikov, *Mosaics of Hagia Sophia*, pp. 8, 18.

presenta non solo i dettagli delle cornici marcapiano e quelle che incorniciano le partizioni marmoree. Di queste ultime, Texier realizza accanto all'alzato una descrizione più precisa della cornice decorata a giorno e di quella a meandro. Nel suo aspetto generale, questo disegno richiama quello realizzato da Salzenberg qualche anno più tardi[65] (fig. 21).

Alla decorazione musiva Texier sembra invece meno interessato, e se questo può forse spiegarsi, da un lato, con la sua originaria predilezione per l'architettura e l'archeologia, dall'altro, dovremmo piuttosto ipotizzare che gran parte del parato musivo figurato fosse allora nascosto sotto la decorazione dipinta di epoca ottomana. Un'eccezione è comunque rappresentata da un acquerello che riproduce i mosaici aniconici delle cupole, in particolare quelli che rivestono le costolonature in prossimità delle finestre[66] (fig. 22). Dettaglio davvero curioso, osservato forse durante l'esplorazione delle coperture, che riproduce il motivo a T rovesciate, in rosso su fondo oro e quello a croci e losanghe scalinate bianche (fig. 23), secondo un schema che possiamo ritrovare, con piccole varianti, anche in altri punti della decorazione giustinianea dell'edificio.

> A l'intérieur, cette coupole est décorée de mosaïques de verre doré, dont l'éclat n'est point terni après tant de siècle. Entre chaque fenêtre, il existe une nervure en saillie, qui, partant de la circonférence, se dirige vers le centre. Ces nervures sont décorées de quadrilles couleur d'azur, et de croix formées de quatre petites croix réunies. Ces ornements n'ont pas été endommagés; cependant les jeunes *softas* ne se font pas scrupule de détacher les petit cubes dorés pour les vendre aux curieux. Ces cubes étant taillés à facettes ne manquent pas d'un certain éclat.
> Leur couleur tire sur le jaune topaze. Les Turc en font des colliers et des amulettes[67].

La prova che i disegni di Texier sulla Santa Sofia fossero noti e messi a disposizione di altri illustri studiosi e architetti ci viene offerta, infine, da un acquerello realizzato da Owen Jones[68], il quale copia il motivo decorativo dei mosaici della cupola. Non è un caso, allora, che proprio al giovane orientalista inglese Texier lascerà il compito di 'completare' il lavoro sulla Santa Sofia, come ebbe modo di augurarsi in una lettera datata 22 giugno 1867, indirizzata al Segretario del Royal Institute of British Architects:

> Je suis heureux d'apprendre que l'Institut a accueille avec bienveillante l'envoi des études sur Constantinople, j'aurai voulu que ces dessins fussent plus avancés; notre

[65] Salzenberg, *Alt-christliche*, p. 32; Mango, *Materials*; p. 80; *600 Yıllık Ayasofya*, p. 158, n. 86.

[66] SC 58/TEX [29] 48, misura cm 38 x 26. Cf. Mango, *Materials*; *600 Yıllık Ayasofya*, pp. 184, 187; Akgündüz – Öztürk – Saş, *Kiliseden Müzeye*, p. 56.

[67] Texier, *Sainte-Sophie*, p. 280.

[68] Per una recente monografia su Owen Jones, si veda: C.A. Hrvol Flores, *Owen Jones: Design, Ornament, Architecture & Theory in an Age of Transition*, New York 2006.

ami Owen Jones, qui connait bien les monuments de Constantinople pourra quand il aura du loisir les mettre en ordre et les cataloguer, je lui écrirai à le sujet[69].

Emerge chiaramente come quello dedicato alla Santa Sofia si presenti in effetti come il primo esaustivo studio visivo del monumento, che precede di qualche anno il più celebre intervento di restauro dei fratelli Fossati, condotto tra il 1847 e il 1849 su incarico del Sultano Abdulmescid e che anticipa pure il grande volume pubblicato dal Salzenberg, peraltro abbastanza simile nella struttura al lavoro che lo stesso Texier aveva evidentemente in animo di realizzare.

Accanto a questa ampia documentazione, è stato possibile rintracciare l'esistenza di una *Collection de Mr. Texier*[70] – che doveva completare quella più celebre di Louis-François Cassas[71] –, realizzata per l'École des Beaux-Arts e costituita da una 'galleria di modelli' di architettura orientale e bizantina, tratti dai sui disegni e destinati allo studio e alla formazione dei giovani architetti dell'École.

Si legge in una lettera datata il 7 ottobre 1837:

Monsieur le Ministre,
depuis longtemps on a senti le besoin de former pour les élevés de l'Ecole des beaux-arts et pour l'utilité publique, une galerie de modelés d'édifices qui pourraient mieux que des dessins faciliter l'étude des beauté de l'architecture ancienne et qui établiraient une comparaison toujours utile entre les plans et les édifices. Cette collection commencée par Dufourny et Cassas a été longtemps négligé faute d'un local suffisante. Elle ne contient que des monuments de l'Europe aux quels on a joint un certain nombre de modelés de monument de l'Egypte exécutés par les membres de la commission. [...] L'exploration de l'Asie Mineure ordonné par le Gouvernement a donné pour résultat la découverte d'un grand nombre de ville anciennes et de monuments dont les analogues n'étaient connues que par quelque débris. [...] Monsieur le Ministre vous rendrai un véritable service aux arts en faisant compléter cette collection par le modelés des principaux monuments découverte depuis ces dernier année, une galerie des reliefs offrant l'ensemble des monuments anciennes depuis l'origine des arts jusqu'à l'époque byzantine serait d'un haut intérêt pour les artistes et pour le publié qui puiserait dans un tel musée le goût de la belle et simple architecture ancienne. Si vous agréez un semblable projet j'ai l'honneur de vous proposer de me charger de faire exécuter la collection des principaux monument de l'Asie dont j'ai rapporté les plans.

[69] La lettera è conservata presso l'Archive del RIBA (LC/5/2/8) e viene scritta dalla proprietà di campagna del Comte Jaubert-Domaine de Givry par Jouet-sur-Aubois con il quale Texier intraprese un viaggio in Persia e Mesopotamia. All'epoca della lettera Texier era già malato, colpito da un colpo apoplettico che aveva compromesso seriamente la sua salute con la paralisi del braccio destro. Cf. *The Late M. Texier*, «The Builder» July, 8, 1871, f. 522; Duchateau, *Notice Nécrologique*, p. 2.

[70] Archive National de France: AJ[52] 446. Musée des études. 1809-1912. Acquisitions. Correspondance et inventaires des collections acquises. 1809-1862: Collection Texier. 1837-1839. Modèles de monuments antiques d'Asie Mineure.

[71] Archive National de France: AJ[52] 446. Musée des études. 1809-1912. Acquisitions. Correspondance et inventaires des collections acquises. 1809-1862: Cassas 1808-1813. Modèles d'architecture.

> Ces reliefs seraient exécutés sous ma direction par les plus habiles sculpteurs de modelés, on établirait un atelier dans le quel tous ces monuments seraient reproduits sur une dimension proportionnelle. Les détails seraient exécutés au dixième et le monument compléter à quatre centimètre pour mètre [...][72].

Nell'elenco dei monumenti scelti da Texier per la collezione, compare anche la Santa Sofia[73]. Il progetto fu in seguito approvato – come si evince da una lettera del 30 ottobre 1937 – ridimensionando, tuttavia, il numero dei modelli da eseguire.

Un catalogo critico e ragionato del materiale lasciato da Texier, con particolare riguardo agli oltre 150 disegni relativi ai monumenti della città, può allora offrirci non solo la possibilità di accostarci allo studio dei reperti archeologici che hanno reso celebre la capitale dell'Impero bizantino attraverso lo sguardo di uno studioso del XIX secolo – e dunque come attraverso la sedimentazione storica di una diversa prospettiva culturale e conoscitiva –, ma anche l'opportunità di ricostruire un punto di vista oggettivamente 'privilegiato' su un tessuto urbano che ha conosciuto da quell'epoca profonde modificazioni del suo aspetto, a cominciare dai lavori della ferrovia della fine dell'Ottocento (1871) e dai molti progetti di ammodernamento che hanno visto la nascita di grandi *boulevard* e la risistemazione di piazze e giardini[74].

I disegni di Texier devono allora essere considerati non solamente come un'importante àncora culturale tra passato e presente, ma come lo «strumento metaforico ideale» in equilibrio tra il frammento e la totalità del monumento. Se secondo Vitruvio proprio i frammenti di quella antichità, le rovine – ma aggiungerei anche le tracce scritte e i disegni – ci danno una così grande «contentezza e ammirazione», cosa potremmo provare, anche solo idealmente, ad immaginarci davanti alle opere intere e originali?[75]

[72] AJ[52] 446. Musée des études. 1809-1912. Acquisitions. Correspondance et inventaires des collections acquises. 1809-1862: Collection Texier. 1837-1839. Modèles de monuments antiques d'Asie Mineure.

[73] La didascalia recita: «Modèle de l'Eglise de Ste Sophie à Constantinople. L'importance de ce magnifique édifie est universellement connue, c'est le première fois qu'un Européen a eu la faculté d'eu lever les plants».

[74] P. Pinon, *Il progetto di Henri Prost e Albert Gabriel per un parco archeologico sul sito dei Palazzi Imperiali e dell'Ippodromo di Costantinopoli (1936-1950)*, in *Relitti riletti: metamorfosi delle rovine e identità culturale*, a cura di M. Barbanera, Torino 2009, pp. 321-338; si veda inoltre il catalogo della mostra *İmparatorluk Başkentinden Cumhuriyet'in Modern Kentine: Henri Prost'un Instanbul Plantanası (1936-1951) / From the Imperial Capital to the Republican Modern City: Henri Prost's Plannings of Istanbul (1936-1951)*, Istanbul 2010.

[75] Per la citazione puntuale di Vitruvio si veda M. Barbanera, *Metamorfosi delle rovine e identità culturale*, in *Relitti riletti: metamorfosi delle rovine e identità culturale*, a cura di M. Barbanera, Torino 2009, pp. 15-85, in part. p. 33.

Fig. 1. Charles Texier, veduta del lato sud della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 58/TEX [29]55.

Fig. 2 (*in basso, a sinistra*). Charles Texier, veduta del lato sud della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 58/TEX [29]57.

Fig. 3 (*in basso, a destra*). Istanbul, Santa Sofia, veduta sud della Santa Sofia.

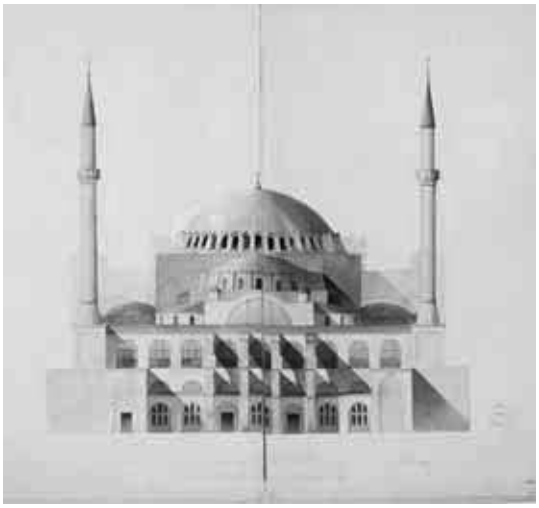


Fig. 4. Charles Texier, facciata della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 57/TEX [29]9.

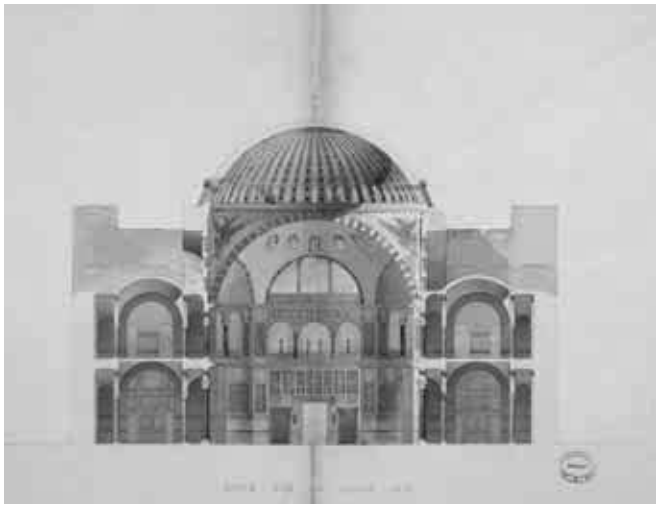


Fig. 5 (*in alto, a destra*). Charles Texier, prospetto dell'interno della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 57/ TEX[29] 24.

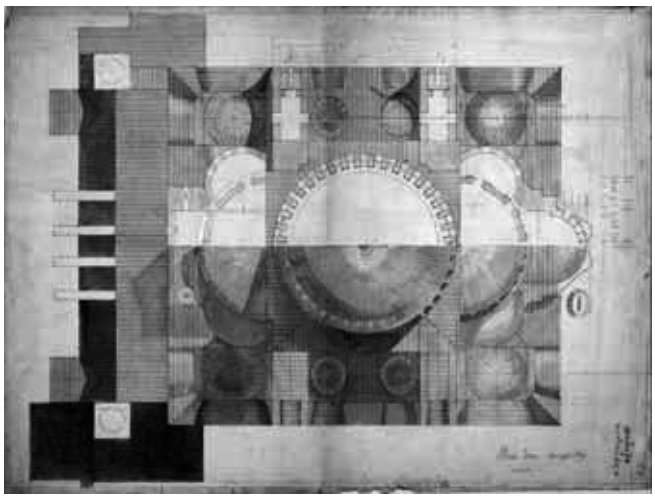


Fig. 6. Charles Texier, veduta delle cupole della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 57/TEX [29] 7.

Fig. 7. Gaspare Fossati, veduta del lato sud ovest della Santa Sofia (da Fossati 1852)

Fig. 8. George C. Curtis, schizzo delle parti ancora visibili del portico della Santa Sofia, 1873 (da *Broken Bits of Byzantium).*

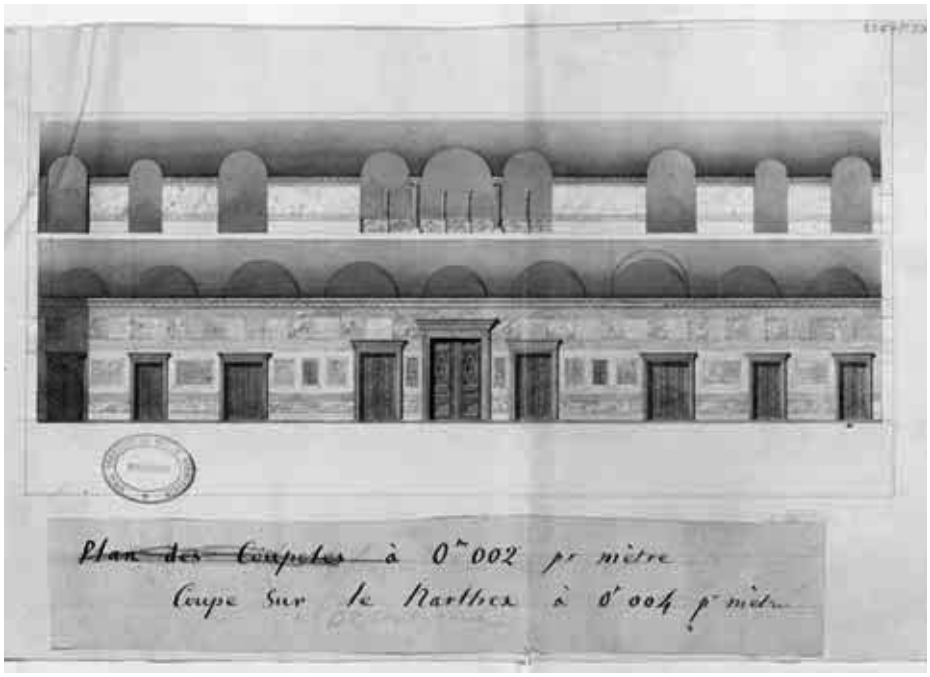


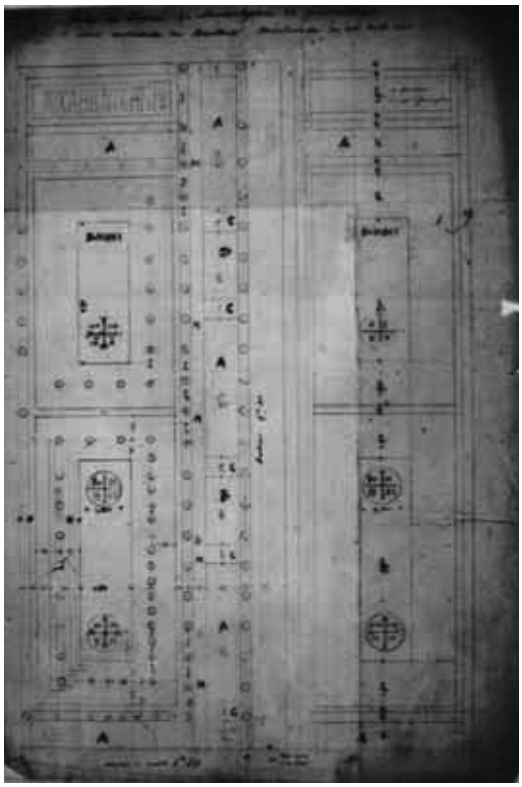
Fig. 9. Charles Texier, prospetto del nartece della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 57/TEX [29] 30.

Fig. 10 (*in alto, a sinistra*). Istanbul, Santa Sofia, particolare della finta porta marmorea nella galleria meridionale.

Fig. 11 (*in alto, a destra*). Cornelius Loos, veduta del nartece (da MANGO 1962).

Fig. 12 (*in basso, a sinistra*). Charles Texier, schizzo della porta bronzea del vestibolo sud, Londra, RIBA, SC 57/TEX[29]35.

Fig. 13 (*in basso, a destra*). Charles Texier, veduta del *naòs* della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC 58/TEX [29] 59.



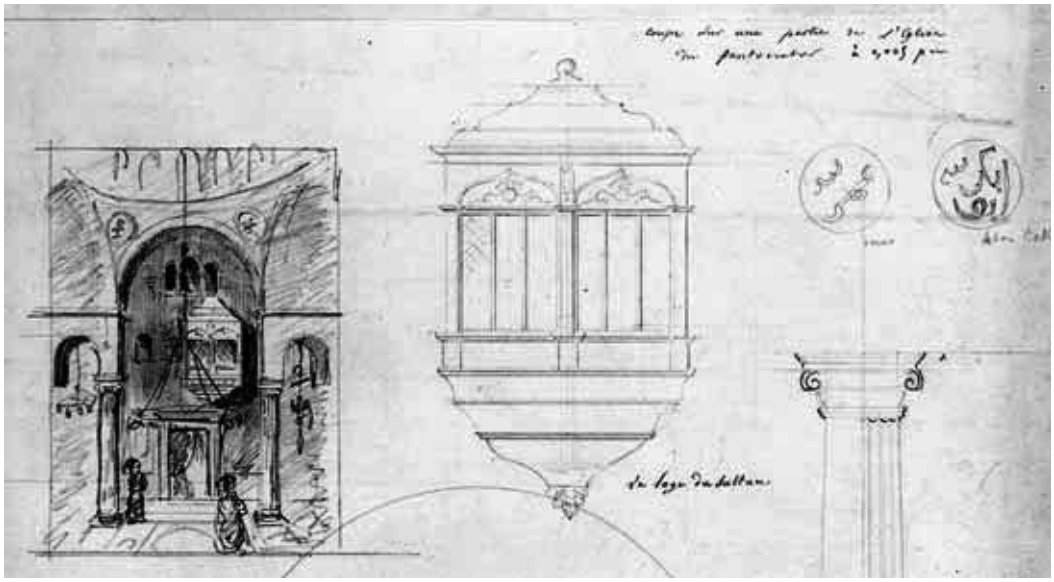


Fig. 14. Charles Texier, loggia nella chiesa sud del Complesso del Pantocratore, particolare, Londra, RIBA, SC 56/TEX [25] 2.

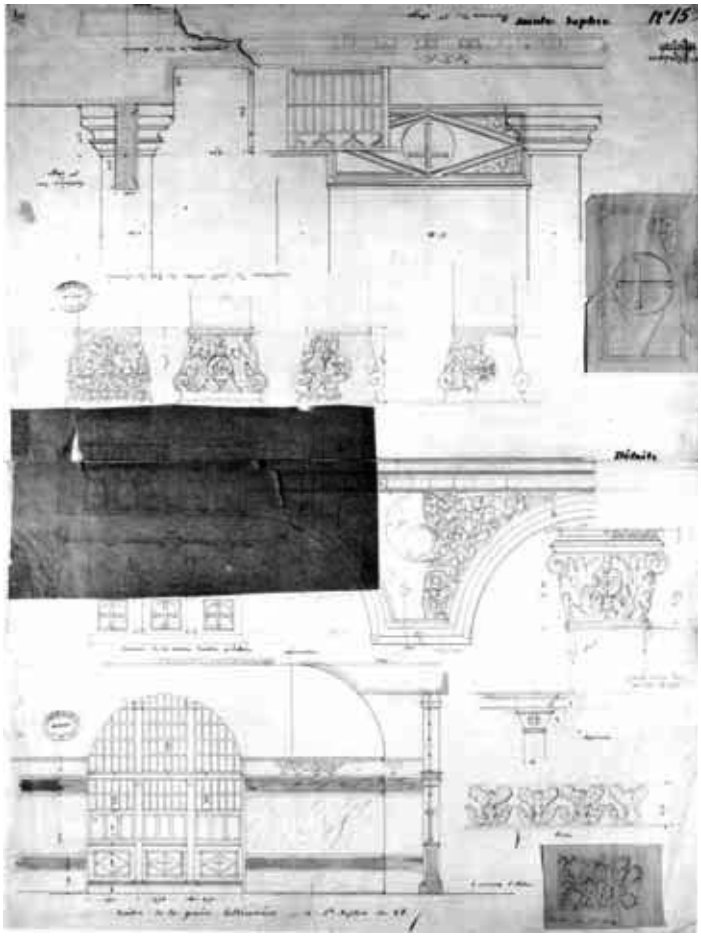


Fig. 15. Charles Texier, tavola con diversi particolari della decorazione marmorea delle gallerie e del finestrato, Londra, RIBA, SC 58/TEX [29] 47.

Fig. 16. Charles Texier, capitello del ‘grand ordre’, Londra, RIBA, SC/TEX [59] 56.

Fig. 17. Gaspare Fossati, capitello della galleria della Santa Sofia, Bellinzona, Archivio Cantonale, RLA, S.24 (da Hoffman 1999).

Fig. 18. Charles Texier, particolare della cornice di stucco delle gallerie, Londra, RIBA, SC 58/TEX [29] 47.

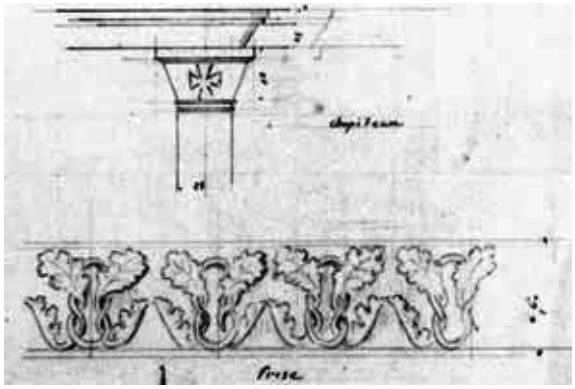


Fig. 19. Istanbul, Santa Sofia, cornice in stucco (foto Pedone 2010).

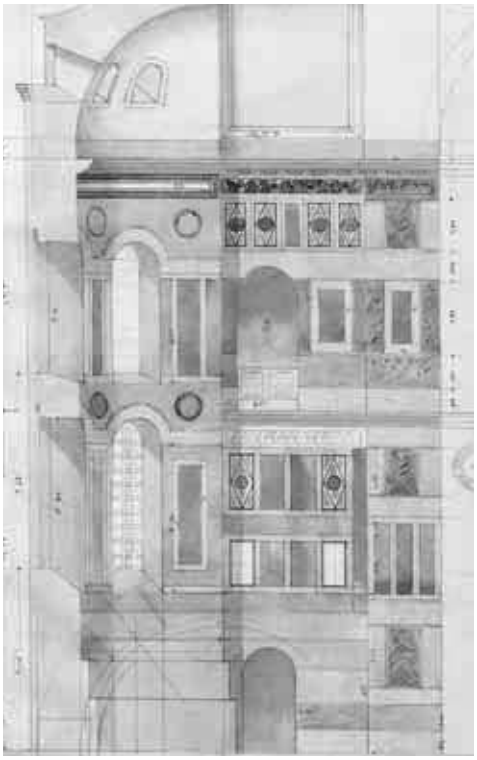


Fig. 20. Charles Texier, prospetto del bema della Santa Sofia, Londra, RIBA, SC57/TEX [29] 25.

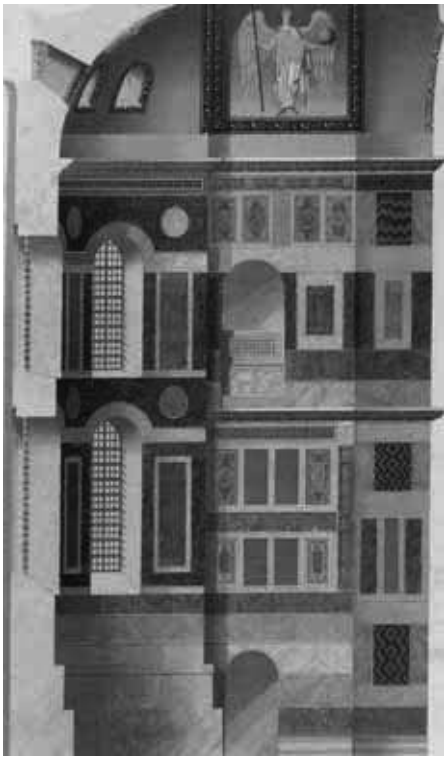


Fig. 21. Wilhelm Salzenberg, prospetto del bema (da SALZENBERG 1854).

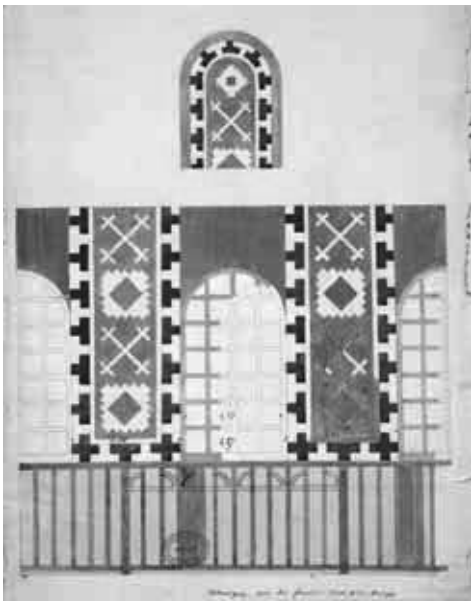


Fig. 22. Charles Texier, particolare della decorazione della cupola, Londra, RIBA, SC/TEX [29] 48.

Fig. 23. Istanbul, Santa Sofia, particolare dei mosaici della cupola (da *600 Yıllık Ayasofya* 2000).

Tommaso Braccini

Tra aquile e campane: araldica bizantina dopo la caduta di Costantinopoli

Si può parlare di un'araldica specifica delle grandi famiglie bizantine? Per il periodo più antico (soprattutto anteriormente al 1204) la risposta sembra essere negativa. L'ipotesi acquista maggiore plausibilità nell'ultima fase, in particolare dagli inizi del XV secolo; per una diffusa attestazione di un'araldica di tipo occidentale, però, si deve attendere il periodo successivo alla caduta di Costantinopoli[1] – anche se risulta in qualche modo significativo che, per parlare di questo sviluppo, si possano prendere le mosse da un falso.

Tra le numerose imposture di cui si rese colpevole Demetrio Rhodocanakis, un versatile commerciante greco di Sira, naturalizzato britannico, che nella seconda metà dell'Ottocento arrivò a spacciarsi per 'quindicesimo imperatore titolare di Costantinopoli', attribuendosi gli altisonanti cognomi di Ducas-Angelo-Comneno-Paleologo-Rhodocanakis, un posto particolare è occupato infatti dall'invenzione di un preteso rotolo di pergamena, finemente miniato da una serie di artisti avvicendatisi dal decimo al quindicesimo secolo, che avrebbe riportato ben 67 stemmi di casate bizantine. Ovviamente Rhodocanakis non si poté esimere dal condividere con il mondo le preziose conoscenze araldiche contenute nel rotolo, giunto chissà come in suo possesso (e peraltro mai più visto da nessun altro), e dunque nel 1868 pensò bene di stamparne una fedele traduzione inglese[2].

[1] Occorre ribadire, peraltro, che a Bisanzio esisteva invece tutta una tipologia di emblemi e insegne riferiti alle varie cariche e dignità, come estesamente dimostrato, in ultimo, dai preziosi studi di A. Babuin, *Standards and insignia of Byzantium*, «Byzantion» 71 (2001), pp. 7-59 e Id., *Σημαίες της Παλαιολόγειας περιόδου*, «Archaiologike Ephemeris» 149 (2010), pp. 109-143. Si può ricordare che quest'elemento, pur essendo totalmente minoritario rispetto al blasone di famiglia vero e proprio, non è tuttavia del tutto assente nemmeno in Occidente. Si pensi in particolare ai vari tipi di corona che compaiono sugli stemmi, oppure al cappello cardinalizio o alla tiara papale, considerati 'emblemi di dignità' complementari all'arme vera e propria. In questo senso, l''araldica bizantina', fondata sulle cariche e le dignità piuttosto che sull'origine e la storia familiare, risulterebbe complementare a quella propria dell'Occidente. Ribadiamo che, nel presente contributo, quando si parla di 'araldica' si intendono comunque stemmi e blasoni dinastici di tipo occidentale.

[2] Cf. [D.] Rhodocanakis, *Armorial Insignia of Illustrious Byzantine Families*, «Notes and Queries» 49 (1868), pp. 525-527.

Prima di passare ad esaminare, per quanto sommariamente, alcuni elementi di questo curioso apocrifo araldico, sarà bene ricordare che tutto l'operato e le innumerevoli mistificazioni di Rhodocanakis, che lo avevano portato addirittura a essere incluso nell'Almanacco di Gotha, furono definitivamente e impietosamente confutati già nel 1895 da Émile Legrand, all'interno di un dettagliatissimo e spassoso *Dossier Rhodocanakis*[3]. Lo stesso Legrand, peraltro, ammetteva che il falsario greco conosceva abbastanza bene il suo mestiere, e che cercava di inserire il maggior numero di elementi reali o plausibili all'interno delle sue 'creazioni'. Questo vale anche per il famigerato rotolo araldico: accanto a un grandissimo numero di invenzioni sfacciate, se non ridicole, è possibile trovare alcuni sporadici elementi effettivamente ascrivibili a quella che si potrebbe chiamare 'araldica bizantina'.

Si consideri, ad esempio, quanto Rhodocanakis scrive in riferimento al preteso stemma della famiglia paleologa, una croce d'oro circondata da quattro 'B' d'oro su fondo rosso[4], o sul cosiddetto stemma dell'Impero, un'aquila bicefala d'oro su fondo rosso[5]: si tratta, com'è risaputo, di simboli notissimi, che compaiono effettivamente su vari manufatti in vario modo connessi alla dignità imperiale (risultano per esempio associati nella cornice della celebre icona di san Demetrio, datata alla fine del XIV secolo, un tempo posseduta da Niccolò Perotti e ora presso il Museo Civico di Sassoferrato[6]), e che furono utilizzati con grande frequenza dagli ultimi sovrani bizantini e dai loro epigoni nel corso delle loro transazioni con i Latini. È ben noto, infatti, che di fronte alla cupidigia di titoli e patenti nobiliari, blasoni e stemmi mostrata dagli Occidentali, a Bisanzio si pensò bene di intraprendere una vera e propria speculazione. Concedere a un latino la facoltà di 'caricare' nel proprio stemma l'aquila bicefala (in origine un simbolo che poco o nulla aveva a che vedere con l'araldica intesa in senso occidentale) non costava nulla, né dal punto di vista pecuniario né da quello dell'onore, dal momento che tale pratica non aveva sostanzialmente cittadinanza in Oriente; al contempo, però, permetteva di appagare ampiamente il beneficiario che se ne sentiva grandemente onorato. La prima di tali concessioni, come ha ricordato Giorgio Vespignani all'interno di un denso studio recente[7], sembra aver

[3] Cf. É. Legrand, *Dossier Rhodocanakis: étude critique de bibliographie et d'histoire littéraire*, Paris 1895.

[4] Cf. Rhodocanakis, *Armorial Insignia*, p. 525: «Palæologos: Gules, a cross or, between four letters B, of the last».

[5] Cf. Rhodocanakis, *Armorial Insignia*, p. 525: «It is known that the members of the different Byzantine families who from time to time rose to the imperial rank at Constantinople, all, as a matter of course, assumed for their armorial insignia those of the empire, which were "Gules, an eagle with two heads displayed, crowned, armed and membered or"».

[6] Cf. la scheda di S. Romano in *Splendori di Bisanzio: testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*, a cura di G. Morello, Milano 1990, pp. 112-113.

[7] Cf. G. Vespignani, *L'aquila bicipite simbolo della* βασιλεία *dei romani tra Oriente e Occidente (secc. XIII-XVI)*, Erytheia 27 (2006), pp. 95-127: 115-118.

avuto luogo nel 1419, quando il despota Teodoro II Paleologo onorò così Mastino de' Cattanei, procuratore della propria promessa sposa Cleopa Malatesta[8]; una simile onorificenza fu poi tra l'altro elargita nel 1439 da Giovanni VIII Paleologo a due nobili fiorentini che avevano titoli di benemerenza nei confronti del *basileus*[9].

L'importanza di tale bizzarra 'merce di scambio' araldica si accrebbe negli anni immediatamente successivi alla caduta di Costantinopoli. Molti degli esuli greci di famiglia aristocratica giunti in Occidente non avevano alcuna risorsa tranne il proprio nome; e anche i pochi che potevano contare su qualche sostanza, furono comunque costretti ad adottare un blasone per uniformarsi alle consuetudini della società in cui si trovavano a vivere, nella quale l'assenza di uno stemma ne avrebbe *ipso facto* delegittimato ogni pretesa dinastica e nobiliare.

Il principe, in ogni senso, del primo gruppo, quello degli spiantati, era Andrea Paleologo, figlio dell'ultimo despota di Morea, Tommaso. Non è il caso, in questa sede, di diffondersi su questa figura, che ultimamente sta ricevendo sempre maggiore attenzione da parte della storiografia[10]. Basterà ricordare che Andrea aveva fatto della vendita di privilegi ed onorificenze varie la propria principale fonte di reddito, e non è affatto un caso che in alcuni dei suoi 'atti' sopravvissuti siano contenute istruzioni molto precise che permettono l'inquartamento dell'aquila imperiale (o della sua metà) all'interno dello stemma del beneficiario, che, come si può ipotizzare senza particolare difficoltà, era implicitamente tenuto a mostrare una concreta gratitudine per questa graziosa concessione. Si prenda ad esempio un altro argirobollo di Andrea risalente al 1483, nel quale viene nominato cavaliere il fanciullo Angelo Colocci[11]:

[8] Cf. V. Laurent, *Un argyrobulle inédit du despote de Morée Théodore Paléologue en faveur de Mastino de' Cattanei, gentilhomme toscan*, «Revue des Études Byzantines» 21 (1963), pp. 208-220, nonché Vespignani, *L'aquila*, p. 110.

[9] Cf. L. Borgia, *Concessioni araldiche durante il Concilio di Firenze*, «Archivio Storico Italiano» 148 (1990), pp. 289-311; Vespignani, *L'aquila*, p. 111. Che la concessione del blasone imperiale potesse essere un'onorificenza ambita sembra dimostrato dal fatto che, proprio durante il Concilio di Firenze, vi fu chi se ne appropriò anche senza autorizzazione. Il fiorentino Giovanni de' Pigli, che aveva ospitato per qualche ora nella sua casa di Peretola l'imperatore Giovanni VIII reduce da un'escursione a Prato e Pistoia, decise di far «dipignere larme sua [*scil.* dell'imperatore] di sopra l'uscio della nostra sala»: cf. T. Braccini, *L'imperatore Giovanni VIII Paleologo a Pistoia*, «Byzantinische Zeitschrift» 98 (2005), pp. 383-397: 391-392, e M. Di Branco, *La cavalcata dei Magi: Giovanni VIII Paleologo a Prato, Pistoia, Peretola (23-27 luglio 1439)*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei – Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IX, 16 (2005), pp. 201-223: 213-214.

[10] Cf. J.P. Harris, *A Worthless Prince? Andreas Palaeologus in Rome (1464-1502)*, «Orientalia Christiana Periodica» 61 (1995), pp. 537-554, e soprattutto G. Vespignani, *Andrea Paleologo, ultimo «imperator Constantinopolitanus» nella Roma dei papi di fine Quattrocento e il progetto di Crociata*, in *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453): eredi ideologici di Bisanzio*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 4-5 dicembre 2006), a cura di M. Koumanoudi – Ch. Maltezou, Venezia 2008, pp. 201-214.

[11] Si tratta del noto letterato, nato nel 1474: cf. S. Anselmi, *Colocci, Angelo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVII, Roma 1982, pp. 105-111 (la menzione dell'investitura a cavaliere da parte di Andrea Paleologo compare a p. 105).

> Et insuper Arma, & insignia, quae hactenus detulisti, videlicet scutum rubeum, & in illo duas Rosas argenteas cum Sbara argentea inter dictas Rosas innovanda, & melioranda duximus, & melioramus, & innovamus praesentium per tenorem, ut nunc imperpetuum Arma tua praedicta ponantur in medietate inferioris Scuti, ut consuevisti. In alia vero medietate sit Campus rubeus, in quo sit medietas superior Aquilae aureae cum duobus capitibus, & desuper duabus coronis appositis aureis supra capita earum cum Alis extentis prout melius in praesentibus per picturam cognosci potest in signum verae nobilitatis, & illa pro tuo arbitrio deferre, ac gestare possis, & valeas contradictione, & impedimento cessantibus quibuscumque authoritate nostra Caesarea donamus, & largimur per praesentes[12].

Se Andrea era in un certo senso il caso limite, non mancavano assolutamente altri esempi di aristocratici bizantini che, pur senza spingersi a certi estremi, avevano comunque adottato un proprio blasone in termini occidentali. Si può ad esempio menzionare lo stemma relativo ai Cantacuzeni (il monogramma KKZN ed un leone rampante, coronato e munito di spada e globo crucigero) che compare nei fogli di guardia del ms. Vat. Lat. 4789, anch'esso concepito nel XV secolo, in questo caso a beneficio di una famiglia della nobiltà francese di Cipro che vantava un'effettiva parentela con i Cantacuzeni[13]. Si ricordi infine il caso di Anna Notaras, la nobildonna costantinopolitana che si stabilì a Venezia e che, tra l'altro, entrò in trattativa con la repubblica di Siena per la creazione di un minuscolo principato bizantino in Maremma[14]: come aveva ben intuito il Tipaldos, proprio gli stretti contatti con diplomazie e cancellerie italiche la dovettero indurre ben presto ad adottare un proprio stemma, due leoni incoronati ed affrontati, ciascuno munito di una spada e di una mezzaluna[15]. È possibile, anzi, estremamente probabile che alcuni di questi stemmi derivassero almeno in parte dalle insegne relative a cariche e dignità bizantine[16]; resta il fatto che l'appropriazione di tali emblemi da parte di singole famiglie, che li perpetuavano per via ereditaria, costituisce un elemento di sapore squisitamente occidentale.

[12] Cf. *Poesie italiane, e latine di monsignor Angelo Colocci con più notizie intorno alla persona di lui, e sua famiglia*, raccolte dall'abate G. Lancellotti, Jesi 1772, pp. 177-178. L'esistenza del documento è segnalata da Harris, *Worthless Prince*, p. 553; cf. anche T. Braccini, *Una nota su Andrea Paleologo e la cavalleria a Bisanzio*, «Medioevo greco» 8 (2008), pp. 37-48: 38-39.

[13] Cf. D.M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100-1460: a Genealogical and Prosopographical Study*, Washington 1968, pp. xiv-xv, che peraltro ricorda come sia il monogramma sia il leone fossero effettivamente associati con i Cantacuzeni in epoca tardobizantina.

[14] Su di lei, cf. in ultimo S. Ronchey, *Un'aristocratica bizantina in fuga: Anna Notaras*, in *Donne a Venezia*, a cura di S. Winter, Roma 2004, pp. 23-42.

[15] Cf. G.E. Tipaldos, *Εἶχαν οἱ Βυζαντινοὶ οἰκόσημα;*, «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 3 (1926), pp. 206-222: 221-222.

[16] In particolare la mezzaluna, che potrebbe suscitare associazioni con simbologie turche e islamiche, risulta invece associata con la prefettura (sotto forma di sigma lunato descritto come *seleniskos*) già in Jo. Lyd. *De mens.* 1.21.18 Wünsch.

C'è da dire che, in diversi casi, gli esuli bizantini e balcanici non sembrarono minimamente riluttanti ad adottare uno stemma, ed anzi, talora furono essi i primi a lanciarsi in appassionate e spericolate disquisizioni araldiche[17]: si pensi ad esempio a quella sorta di zibaldone intitolato *Breve memoria de li discendenti de nostra casa Musachi*[18], il cui nucleo iniziale risale al 1510, ma che fu ampliato fino alla metà del XVI secolo, e che risulta il frutto dei ricordi e delle 'ricerche' di due membri di una famiglia di esuli illirici, Giovanni Musacchi e suo figlio Costantino[19]. In questa farragine, in cui notizie storiche, genealogiche, antiquarie, si susseguono in maniera spesso caotica ma non priva di interesse, si riscontra per esempio una curiosa sezione araldica sulla storia dello stemma imperiale di Roma. Stando a Giovanni Musacchi, in origine l'emblema imperiale sarebbe stato l'aquila ad una testa, ma i colori dello stemma non si erano ancora fissati: e così Pompeo recava l'aquila d'argento in campo azzurro, mentre Giulio Cesare preferiva l'aquila d'oro in campo vermiglio. Ottaviano Augusto optò per l'aquila al naturale in campo d'oro, e così gli altri imperatori – «ma Costantino e poi l'altri Imperadori Greci ritennero l'insegna de Giulio Cesare, cioè il campo vermiglio e l'aquila d'oro, ma con due capi» (pp. 302-303)[20]. Non c'è da stupirsi che, di fronte a esempi così remoti e prestigiosi, anche i Musacchi avessero pensato bene di vantare uno stemma, sul quale la *Breve memoria* non evita di dilungarsi: si tratta, ovviamente, di un'«aquila con due teste coronata con la stella in mezo» (p. 278).

Tale fu l'impegno degli esuli, o dei presunti oriundi costantinopolitani, nel creare e propagandare una propria araldica che gli stessi viaggiatori occidentali, quando si recavano a Costantinopoli, cercavano – e spesso finivano per trovare – pretesi stemmi bizantini. È il caso di Jerome Maurand, nato ad Antibes nel 1499 da una famiglia di origine savonese, che nel 1544 si recò alla corte del sultano in missione diplomatica; visitando Santa Sofia, ebbe ad osservare che «nel muro se vedeno le arme sive excusoni di Justiniano imperatore, fatte come quelle che tiengano li gentilhomini de Lascaris»[21]. I Lascaris in questione sono l'omonima famiglia nobile di Ventimiglia, che in una sua diramazione dette an-

[17] Lo stesso Giovanni VIII, peraltro, ebbe a sostenere una curiosa conversazione sugli stemmi antichi e moderni dell'Impero col viaggiatore castigliano Pero Tafur, che peraltro sosteneva di essere imparentato con gli imperatori bizantini: cf. *Viajes medievales*, a cura di M.Á. Pérez Priego, II: *Embajada a Tamorlán, Andanças e viajes de Pero Tafur, Diarios de Colón*, Madrid 2006, pp. 294-296.

[18] Si legge in *Chroniques gréco-romaines inédites ou peu connues*, publiées... par Ch. Hopf, Paris 1873, pp. 270-340.

[19] Sulla 'casa Musacchia' cf. P. Petta, *Despoti d'Epiro e principi di Macedonia: esuli albanesi nell'Italia del Rinascimento*, Lecce 2000, pp. 122-128.

[20] Sulla questione dell'aquila imperiale bicefala nel suo complesso, si vedano Vespignani, *L'aquila*, *passim*, nonché Babuin, *Σημαίες*.

[21] Cf. *Itinéraire de Jérome Maurand d'Antibes à Costantinople (1544)*, texte italien publié... par L. Dorez, Paris, 1901, p. 246.

che i natali a un celebre Gran Maestro dell'Ordine di Malta regnante dal 1636 al 1657[22], e che rivendicava un'ascendenza bizantina su cui qui non è il caso di indagare[23]. Questi Lascaris avevano finito per adottare come stemma la consueta aquila d'oro su fondo rosso[24]. Cosa aveva visto Maurand a Santa Sofia? Attualmente non risulta attestata la presenza di aquile bicefale tra le decorazioni della basilica, e pare non ne esistessero nemmeno in passato[25]; esistono però esempi di aquile con una singola testa, e forse si potrebbe supporre che il viaggiatore facesse riferimento proprio a queste.

I Lascaris di Ventimiglia, peraltro, non furono certo i soli che tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI, sostenendo più o meno nebulose affiliazioni con famiglie imperiali bizantine, ne adottarono anche il preteso stemma. Questo *escamotage*, anzi, fu adottato da alcuni esuli balcanici che, per ottenere una credibilità sociale, sostennero con forza la propria prosapia costantinopolitana. Uno dei più noti, e originali, fu Costantino Arianiti[26], gentiluomo albanese nato a Durazzo intorno al 1456, che trasferitosi in Italia con la madre nel 1463 ebbe una carriera di successo come capitano di ventura e diplomatico, in ottimi rapporti sia con il papato sia con l'imperatore germanico, sposando Francesca di Monferrato e finendo i propri giorni nel 1530 come signore di Montefiore in Romagna. Costantino non era certo uno spiantato: risultava effettivamente imparentato con gli Zaccaria, aveva sposato una sua figlia a un Tocco e fu più volte riconfermato al patriziato veneto. Tuttavia, nel tentativo di accrescere ulteriormente il proprio prestigio sociale, non esitò a fregiarsi di titoli quantomeno dubbi. Innanzitutto si autoproclamò 'principe di Tessaglia e di Macedonia'; e soprattutto, appoggiandosi a nebulosissimi legami genealogici, rivendicò addirittura una discendenza dalla famiglia imperiale dei Comneni: da ciò derivò l'appellativo di 'Cominato' o 'Comneno' con cui si fece conoscere all'epoca[27], e

[22] Cf. O.F. Tencajoli, *Giovan-Paolo Lascaris di Castellar, Gran Maestro del Sovrano Militare Ordine di Malta (1636-1657)*, Roma 1941; Ch. Mula, *The Princes of Malta – The Grand Masters of the Order of St. John in Malta 1530-1798*, San Ġwann, 2000, pp. 149-158. L'origine imperiale del Gran Maestro era asserita anche nel suo epitafio («ab imperatoribus... accepit nobilitatem»): cf. *Histoire de l'Ordre des Chevaliers de Malte*, par l'Abbé de Vertot, V, Paris 1819, pp. 184-185.

[23] Secondo la tradizione, nel 1263 Gugliemo Pietro, conte di Ventimiglia, avrebbe sposato Eudossia Lascaris, figlia di Teodoro II: cf. Tencajoli, *Giovan-Paolo Lascaris*, p. 15.

[24] Cf. J.B. Rietstap, *Armorial général précédé d'un dictionnaire des termes du blason*, II, Gouda 1887², pp. 28, 1009.

[25] Ringrazio Alessandra Guiglia e Claudia Barsanti per avermi confortato con la loro dottrina su questo specifico punto.

[26] Su tale figura, cf. F. Babinger, *Das Ende der Arianiten*, München 1960; Id., *Arianiti, Costantino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IV, Roma 1962, pp. 141-143; G. Fiori, *Gli Arianiti, una famiglia albanese alla corte di Monferrato*, «Rivista di storia arte archeologia per le Province di Alessandria e Asti» 108 (1999), pp. 67-82; Petta, *Despoti d'Epiro*, pp. 147-180. Un medaglione rinascimentale che reca il ritratto di «Constantinus Cominatus» è pubblicato da G.F. Hill, *Notes on Italian Medals – XVII*, «The Burlington Magazine for Connoisseurs» 25 n. 136 (luglio 1914), pp. 221-227: 221-222.

[27] Lo stesso Giano Lascaris lo chiamava semplicemente «Costantino Comnino» nella *Informatio per-*

che lasciò in eredità ai suoi discendenti. In questa sede, ovviamente, non interessa tanto discutere della bontà di questa sua asserzione, quanto notare che, per corroborare le sue pretese, Costantino decise di adottare un blasone che, per motivi che a noi sfuggono, evidentemente all'epoca era riconnesso alla famiglia comnena. Qual era lo stemma di Costantino Arianiti Comneno? Si trattava di uno scudo tripartito: nel primo e nel secondo settore comparivano l'aquila bicefala e la croce patente tradizionalmente riconnessi all'Impero; nel terzo settore comparivano tre campane nere in campo d'oro. L'emblema delle campane compare tra l'altro, già negli ultimi anni del XV secolo, sul soffitto del salone d'onore del palazzo di Casale Monferrato che Costantino Arianiti occupò dal 1485 al 1499[28], e poi nei sigilli suoi e della figlia Ippolita († 1566), sposata in prime nozze a Zenobio de' Medici, oltreché negli stemmi di altri discendenti (è il caso, ad esempio, della famiglia dei Secco Comneno di Milano)[29]. È proprio questa l'arme che da allora, per tutta l'età moderna fino ad arrivare ai trattati contemporanei di araldica, è riconnessa alla famiglia comnena. Lo testimoniano non solo il solito Rhodocanakis, che l'aveva raffazzonata chissà dove[30], ma anche, ad esempio, quello che viene considerato uno dei repertori più seri e completi di tutta l'araldica europea, l'*Armorial général* di Rietstap[31].

È impossibile, allo stato attuale, dire da dove Costantino Arianiti Comneno avesse derivato l'emblema delle campane. È difficile pensare che risalisse veramente a qualche ramo dei Comneni, anche se occorre ricordare che i *kodones* erano comunque usati in battaglia dai generali bizantini, insieme a trombe e stendardi[32]. Fatto sta che, indipendentemente dall'origine del simbolo (tarda, con ogni verosimiglianza), per Costantino Arianiti ed i suoi contemporanei le campane in campo d'oro erano veramente l'arme dei Comneni, e dunque includerle nel proprio stemma era un mezzo per attestare, di fronte all'aristocrazia

tinens ad provinciam contra Turcas ad Clementem VII Pontificem Maximum: cf. A. Pontani, *Paralipomeni dei* Turcica*: gli scritti di Giano Lascaris per la crociata contro i Turchi*, «Römische Historische Mitteilungen» 27 (1985), pp. 213-338: 311.

[28] Cf. L.C. Gentile, *Dinamiche aristocratiche e culto del principe nella decorazione araldica dei soffitti casalesi tra Quattro e Cinquecento*, in *Intorno a Macrino d'Alba – Aspetti e problemi di cultura figurativa del Rinascimento in Piemonte*, Savigliano 2002, pp. 145-157.

[29] Cf. G. Gerola, *Ippolita Comnena contessa di Verucchio e Scorticata*, Ravenna 1918, p. 10, nonché Id., *The Cividale Reliquary, known as the Reliquary of Charles IV*, «The Burlington Magazine for Connoisseurs» 53 n. 309 (dicembre 1928), pp. 288-295: 293, n. 7. Babinger, *Das Ende*, pp. 41-42, che aveva individuato il sigillo di Costantino in due lettere conservate negli archivi viennesi (risalenti agli anni 1496-97), è in difficoltà nell'interpretare la presenza delle tre inusuali campane, e parla, oltreché dell'aquila, di «ein Kreuz mit drei glockenähnlichen Gebilden (vielleicht auch eine Art Hut oder Helm?)».

[30] Cf. Rhodocanakis, *Amorial Insignia*, p. 525: «Comnenos: Or, three bells sable, two and one».

[31] Cf. J.B. Rietstap, *Armorial général, précédé d'un dictionnaire des termes du blason*, I, Gouda 1884², p. 452.

[32] Cf. e.g. Nic. Chon. 13.3.5, dove si ricorda l'intervento nel corso di una battaglia dell'imperatore Isacco Angelo e della sua guardia personale, che avrebbe atterrito i nemici, oltreché con le trombe e con i vessilli raffiguranti draghi, anche con αἱ χαλκόστομοι κώδωνες διηχήσασαι.

occidentale, l'antichità e la nobiltà della propria stirpe[33]. Una strada analoga fu perseguita, poco più di un secolo dopo l'adozione da parte di Costantino Arianiti, da un'altra famiglia di esuli greci, giunta a Napoli dopo le sollevazioni che sconvolsero la Morea all'indomani della sconfitta turca nella battaglia di Lepanto, nel 1571. Grazie ad un fondamentale studio di Chasiotis[34], infatti, si possono seguire le vicende della famiglia dei Melissurghi, Macario, il fratello Teodoro ed il figlio di quest'ultimo, Niceforo, che assunsero il cognome più altisonante di Melisseni e giunsero poi a rivendicare una parentela con i Comneni, anche dal punto di vista araldico. Lo stesso Du Cange, nel descrivere lo stemma di tale famiglia, che conosceva tramite l'Ughelli, ricorda[35] come contenesse «sex μελίσσας, seu *apes*, aureas ad oram scuti rubei dispositas 1. 2. 2. 1. cum scutulo aureo in media area tribus campanulis nigris 2. 1. distincta, quod Comnenorum proprium esse aiunt». In mezzo alle sei api che costituivano, ovviamente, l'emblema dei Melisseni si collocava dunque uno versione in miniatura dell'arme comnena. Per Chasiotis è verosimile che tale stemma fosse stato adottato intorno al 1608 da Niceforo Melissurgo-Melisseno, che ne avrebbe adornato le lastre tombali del padre Teodoro († 1582) e dello zio Macario († 1585), sepolti nella chiesa dei S.ti Pietro e Paolo a Napoli; ed in particolare Niceforo, nella volontà di glorificare ulteriormente la propria famiglia, sarebbe stato responsabile dell'aggiunta all'originario stemma 'parlante' dei Melisseni dello scudetto d'oro contenente le tre campane nere, proprio per sottolineare la loro connessione con i Comneni[36]. In questo, occorre ammettere, si mostrò rimarchevolmente originale, distaccandosi dalla solita, e sempre più inflazionata, aquila bicefala.

Nel 1571, oltre alla battaglia di Lepanto e alle sollevazioni in Morea, era

[33] Da notare che disquisizioni sullo stemma comneno delle campane sono presenti anche negli estratti latini attribuiti a una perduta opera storica di Giano Lascaris, tramandati all'interno di una farragine genealogica composta all'inizio del XVII secolo da Benedetto Orsini e contenuta in *Le glorie cadute dell'antichissima, ed augustissima famiglia Comnena...* cauate dal buio dell'obliuione alla luce del mondo, dall'abbate don Lorenzo Miniati, Venezia 1663, p. 12: «priscum Stemma, in quo alba Aquila caerulea in area extabat, qua Flavij olim Principes, quippe qui ab Troiano Aenea genus ducerent, utebantur, in novum aliquid commutavit [il soggetto è un leggendario capostipite dei Comneni], pictis videlicet aureo in umbone tintinnabulis. Quo quidem Stemmate succedentes postea Comneni omnes usi sunt, hodieque utuntur, non sine aliquo inter ipsos discrimine: hi nanque septem omnino tintinnabula, hi quinque, tria alij pingere consueverunt». Cf. anche T. Braccini, *Bessarione Comneno? La tradizione indiretta di una misconosciuta opera storica di Giano Lascaris come fonte biografico-genealogica*, «Quaderni di Storia» 64 (2006), pp. 61-115: 104-105.

[34] Cf. I.K. Chasiotis, *Μακάριος, Θεόδωρος καὶ Νικήφορος οἱ Μηλισσηνοὶ (Μελισσουργοί), 16ος-17ος αἰ.*, Thessaloniki 1966.

[35] Cf. C. Du Fresne Du Cange, *Historia Byzantina Duplici Commentario Illustrata*, I: *Familiae Byzantinae*, Lutetiae Parisiorum 1680, p. 173.

[36] Cf. Chasiotis, *Μακάριος*, pp. 64-69, 178-179: «ἡ προσθήκη αὐτήν [*scil.* l'aggiunta del cognome Comneno a quello Melisseno] ποὺ ἔδωσε τὴν εὐκαιρία στὸν Νικηφόρο νὰ συνδέσῃ τοὺς κλάδους τοῦ γενεαλογικοῦ δέντρου τῶν Μελισσηνῶν μὲ τοὺς κλάδους τοῦ ἀκόμη μεγαλυτέρου γενεαλογιοῦ δέντρου τῶν Κομνηνῶν – καὶ ποὺ συμβολίστηκε μὲ τὴν προσθήκη τριῶν κουδουνιῶν στὸ οἰκόσημο τῶν Μελισσηνῶν...»

avvenuto peraltro un altro evento che incrementò ulteriormente l'arrivo di rifugiati greci in Italia. Si tratta della definitiva conquista turca di Cipro (Famagosta cadde nell'agosto del 1571), ed è significativo che, anche in questo caso, l'araldica postbizantina abbia giocato un suo ruolo. Come è stato detto, i profughi greci non esitavano a «giocare sugli equivoci, sfruttare – o adattare con espedienti diplomatici – le ambiguità di un cognome per ottenere benemerenze e patenti di nobiltà presso gli ambienti occidentali che li avevano accolti»[37]. Non è il caso, in questa sede, di proseguire oltre la rassegna gli stemmi dei vari esuli giunti dal Levante. Ci si potrà limitare ad aggiungere qualche cenno su una figura oggi poco nota, che però all'epoca godette di un certo successo, e la cui storia sembra ripetere in qualche modo quella di Costantino Arianiti Comneno. Si tratta di Girolamo Emmanuele, capitano di ventura originario di Nicosia che svolse brillantemente vari incarichi per la Repubblica di Venezia, il re di Francia, il principe di Massa e il granduca di Toscana, arrivando ad accumulare per giunta una discreta fortuna. Anche in questo caso, come in quello di Costantino Arianiti, il ricco venturiere volle a tutti i costi procurarsi una patente di nobiltà imperiale per coronare, è proprio il caso di dirlo, la sua ascesa sociale. E dunque giunse a rivendicare la sua discendenza dalla famiglia imperiale dei Paleologi, di cui adottò il cognome, per mezzo di un curioso memoriale, basato sulla testimonianza di altri esuli ciprioti, conservato all'Archivio di Stato di Venezia; ovviamente tale rivendicazione ebbe le sue conseguenze anche a livello araldico, giacché Girolamo lasciò dietro di sé, nella chiesa pistoiese dove fu sepolto nel 1612, il proprio stemma in stucco dove campeggia tra l'altro, ben riconoscibile, un'aquila bicefala coronata. Il fatto che l'aquila fosse nera in campo d'oro, secondo colori più attinenti all'Impero Asburgico che a quello bizantino, sembra dimostrare, se proprio ve ne fosse bisogno, l'assoluta infondatezza delle pretese di Girolamo[38].

In seguito, ovviamente, vi furono anche altri esuli o emigranti greci che giunsero in Occidente dotandosi di stemmi prestigiosi[39] (uno degli esempi più notevoli è quello dello stesso Rhodocanakis, da cui prendono le mosse le presenti

[37] Cf. R. Maisano, *Su alcune discendenze moderne dei Paleologi di Bisanzio*, «Rassegna storica salernitana» 10 (1988), pp. 77-90: 90.

[38] Cf. T. Braccini, *Girolamo Emmanuele Paleologo di Cipro, castellano della fortezza di Pistoia*, «Bullettino Storico Pistoiese» 111 (2009), pp. 51-74. La chiesa in questione è quella, sconsacrata da quasi un secolo, di Santa Maria Nuova, oggi rovinosamente riadattata a magazzino di materiali edili; il piccolo stemma, sopravvissuto per caso a lato dell'altare maggiore (o Paleologo), è purtroppo a rischio di scomparsa.

[39] Sempre per rimanere in ambito toscano, si possono ad esempio ricordare i Giamari, banchieri greci di Zante ammessi alla nobiltà fiesolana nel 1840, sul cui stemma campeggiava un'aquila bicefala d'argento, coronata e diademata d'oro, in campo azzurro: in tutto un'aquila imperiale, dunque, però caratterizzata da "smalti" inconsueti. Si può rimandare al fascicolo 5704 della *Raccolta Ceramelli Papiani* di blasoni di famiglie toscane, conservata presso l'Archivio di Stato di Firenze.

considerazioni), ma nel caso presente ci si può arrestare a quest'ultima ondata massiccia che seguì la caduta di Cipro e la battaglia di Lepanto. L'arrivo in Italia dei Melissurghi-Melisseni e dei sedicenti Paleologi di Cipro[40], si è visto, data alla seconda metà del XVI secolo, ma il loro *modus operandi* a livello araldico non differisce in nulla da quello degli esuli del secolo precedente: per garantirsi una rispettabilità sociale, e magari qualche prebenda o onorificenza da parte di autorità compiacenti, rivendicarono una parentela (peraltro difficile o impossibile da verificare) con importanti (e, soprattutto, ben note in Occidente) famiglie bizantine, procedendo immediatamente ad adottarne lo stemma, vero o presunto che fosse. La differenza era che gli esuli del XVI secolo, nella scelta degli emblemi, probabilmente avevano meno margine di manovra e dovevano rifarsi, più o meno consapevolmente, alle scelte di chi li aveva preceduti. Scelte che, qualunque fosse la loro *ratio* che a volte ci sfugge, furono comunque fondamentali per la nascita dell'unica araldica familiare possibile a Bisanzio, un'araldica, in definitiva, postuma e *in absentia*.

[40] I cui discendenti massesi, appartenenti alla famiglia Giorgini (che ancora oggi presenta una versione 'corretta' dello stemma di Girolamo Emanuelle, con un'aquila bicipite d'oro: cf. L. Guelfi Camajani, *Albo d'oro delle famiglie nobili e notabili europee: archivio storico araldico nobiliare, Albo d'oro dei contemporanei*, XIII, Firenze 1992, p. 367), nella quale sono confluiti i Diana Paleologo, non sono censiti da C.A. Gauci – P. Mallat, *The Palaeologos Family: a Genealogical Review*, Hamrun 1985. Sulle notevoli pecche di questa pubblicazione, priva di ogni senso critico, cf. però le osservazioni di Maisano, *Su alcune discendenze*, *passim*.

Fig. 1. Medaglia d'argento del Gran Maestro Giovan Paolo Lascaris di Castellar (da TENCAJOLI).

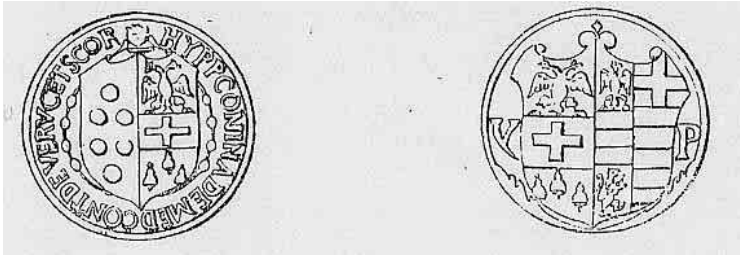


Fig. 2. Sigilli di Ippolita Comnena (da GEROLA).

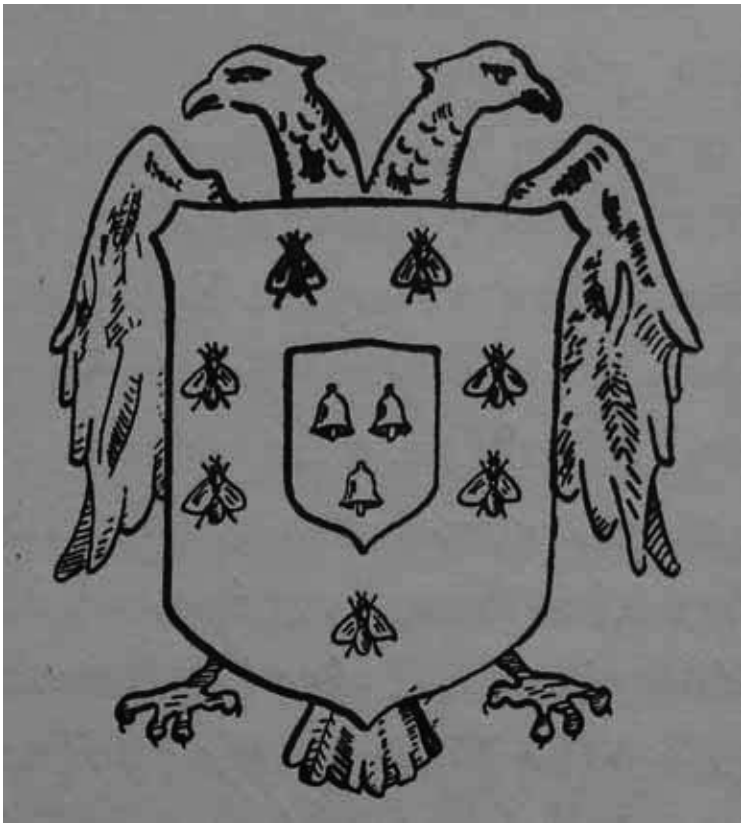


Fig. 3. Stemma dei Melissurghi-Melisseni (da CHASIOTIS).

Fig. 4. Stemma di Girolamo Emmanuele Paleologo (Pistoia, Santa Maria Nuova).

Marina Cavana • Daniele Calcagno

La Croce degli Zaccaria da Efeso a Genova (secoli IX-XIII)*

1. La stauroteca, la custodia, le iscrizioni

Il titolo dell'intervento *La Croce degli Zaccaria da Efeso a Genova* ricalca il tragitto di molte reliquie che, dall'Impero d'Oriente, hanno raggiunto le sponde occidentali in questa frenetica corsa, per accaparrarsi le più insigni, che ha caratterizzato il mondo medievale e non solo. Per tutte valeva l'assioma che quelle provenienti da Costantinopoli e, per estensione, dal suo territorio avessero in sé la garanzia dell'autenticità.

La Croce stauroteca detta degli Zaccaria[1] non si sottrae a questo *iter*. Dopo una travagliata vicenda, caratterizzata da saccheggî, scambî, trafugamenti, donazioni, acquisti, è approdata, praticamente intatta, a Genova, dove è divenuta uno dei simboli del potere civile, utilizzata nella benedizione e incoronazione dogale, trasformandosi nella protagonista di una seconda storia per alcuni aspetti ancora più importante di quella precedente.

Oggi è conservata presso il Museo del Tesoro di San Lorenzo a Genova ed è esposta da sola in una teca, circondata da altre reliquie, provenienti anch'esse da Costantinopoli, nella seconda sala di quel magnifico museo allestito negli anni '50 del Novecento da Franco Albini: quattro stanze circolari tre metri sotto

* Il paragrafo 1, *La stauroteca, la custodia, le iscrizioni* è di Marina Cavana; il paragrafo 2, *L'arrivo a Genova e la sua contestualizzazione* è di Daniele Calcagno. Gli autori desiderano ringraziare il personale tutto del Museo del Tesoro di San Lorenzo di Genova per la loro disponibilità; un particolare ringraziamento a Stefano Dellepiane, Colette Dufour Bozzo, Sandra Origone, Alfredo Giuseppe Remedi.

[1] Sulla stauroteca la bibliografia di riferimento è numerosa; si riportano qui i contributi principali, ai quali fare riferimento anche per una bibliografia antecedente e più ampia: cf. I.M. Botto, *Scheda*, in C. Marcenaro, *Il Museo del Tesoro della cattedrale a Genova*, Milano 1969, tav. VIII; F. De Cupis, *Croce-stauroteca detta* Croce degli Zaccaria, in Mandylion. *Intorno al* Sacro Volto, *da Bisanzio a Genova*, Catalogo della mostra (Genova, 18 aprile-18 luglio 2004), a cura di A.R. Calderoni Masetti – C. Dufour Bozzo – G. Wolf, Genova-Milano 2004, pp. 264-267; C. Di Fabio, *Bisanzio a Genova fra XII e XIV secolo. Documenti e memorie d'arte*, in *Genova e l'Europa mediterranea*, a cura di P. Boccardo – C. Di Fabio, Genova-Milano 2005, pp. 41-67: 51-56.

la sacrestia a ricordare il *tholos*, l'antica tomba di memoria micenea e per estensione il luogo dove era conservato il tesoro nelle chiese medievali[2].

Si tratta di una Croce in argento dorato di cm 67 x 41 x 1, che racchiude al suo interno due pezzi della *vera Croce* trattenuti da una fascia dorata e visibili attraverso un cristallo di rocca cruciforme. Il rivestimento in lamina è adornato nel *recto* con un tappeto di pietre preziose, semi preziose e perle, che occupa l'intera superficie e che è disposto in maniera simmetrica fino a creare nei quattro bulbi terminali altrettante croci. Tutto intorno corre una fascia di perle naturali di ridotte dimensioni. I castoni hanno aspetto di margherita per le perle, che ne diventano il centro, mentre le gemme – di forme diverse – sono trattenute da una fascia a piccoli petali incisi. Il *verso* mostra, invece, un'ampia superficie decorata soltanto da un'iscrizione in caratteri greci e da cinque medaglioni a sbalzo recanti Cristo, la Vergine, san Giovanni Evangelista e i due arcangeli Michele e Gabriele, tutti identificati dalla scritta in greco. La posizione dei medaglioni, non casuale, propone in alto Cristo con il nimbo a croce, al centro la Vergine Maria, ai lati della quale sono i due arcangeli, in basso è san Giovanni Evangelista, titolare della basilica di Efeso. I singoli clipei sono delimitati da una fascia vegetale, mentre lungo la Croce corre una treccia; entrambe le decorazioni sono a rilievo. L'impressione che ne deriva è quella di un oggetto di grande ricchezza, tempestato su tutta la sua superficie aurea di pietre preziose e perle, che fanno da corona, e nel contempo la esaltano nella sua preziosità, alla reliquia della *vera Croce*[3].

[2] Sul Museo del Tesoro e sul suo allestimento cf. O. Grosso, *Il Tesoro della cattedrale di Genova*, «Dedalo. Rassegna d'arte diretta da Ugo Ojetti» 5 (1924-1925), pp. 414-442; 550-573; C. Marcenaro, *Il Museo del Tesoro della cattedrale a Genova*, Milano 1969, con bibliografia precedente; C. Di Fabio, Ornamentum, misteriorum *e la valenza civica. Il Tesoro della cattedrale fra XII e XIII secolo*, in *La cattedrale di Genova nel Medioevo. Secoli VI-XIV*, a cura di C. Di Fabio, Genova-Milano 1998, pp. 188-191; Id., *Il Tesoro della cattedrale di Genova. Le origini (XII-XIV secolo)*, in *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria XIII-XV secolo*, Atti del convegno internazionale di studî (Genova-Bordighera, 22-25 maggio 1997), a cura di A.R. Calderoni Masetti – C. Di Fabio – M. Marcenaro, Bordighera 1999, pp. 103-134; P. Marica, *Museo del Tesoro. San Lorenzo*, Genova 2000 (Genova città inaspettata, 19). Le reliquie che fanno da corona alla stauroteca sono il reliquiario con il *Braccio di sant'Anna* di orafo bizantino del XII secolo e il reliquiario con il *Braccio di san Giacomo* di orafo attivo a Costantinopoli nel XIII secolo, entrambi provenienti dalla colonia genovese di Pera; sul reliquiario di san Giacomo cf. Di Fabio, *Il Tesoro*, pp. 130-134; F. De Cupis, *Reliquiario del braccio di san Giacomo maggiore*, in Mandylion. *Intorno al* Sacro Volto, pp. 258-259; sul reliquiario di sant'Anna cf. F. De Cupis, *Reliquiario del braccio di sant'Anna*, in Mandylion. *Intorno al* Sacro Volto, pp. 254-257.

[3] Si tratta di un manufatto in argento dorato tempestato di perle, smeraldi, zaffiri, granati, rubini, agata, corniola, pietre non preziose, cristallo di rocca; cf. S.G. Mercati, *Sulla Croce bizantina degli Zaccaria nel Tesoro del duomo di Genova*, «Annuario della regia scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente» 22 (1942), pp. 3-11: 3 (estratto); Di Fabio, *Bisanzio a Genova*, p. 67, nota 54. Sulla descrizione della stauroteca cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, pp. 3-6; Botto, *Scheda*, tav. VIII; C. Di Fabio, S*cheda I.3*, in El siglo de los Genoveses *e una lunga storia di arte e splendori nel Palazzo dei Dogi*, Catalogo della mostra (Genova, 4 dicembre 1999 - 28 luglio 2000), a cura di P. Boccardo – C. Di Fabio, Milano 1999, p. 61; De Cupis, *Croce-stauroteca*, pp. 264-267.

Il prezioso manufatto è stato commissionato da Barda, fratello dell'imperatrice madre Teodora, divenuto Cesare nell'862, che lo dona alla basilica di San Giovanni Evangelista di Efeso. Per volontà di Ciriaco, arcivescovo della città e sincello del patriarca Alessio I Studita (1025-1043), fra il 1030 e il 1040, è racchiuso in una custodia, infine Isacco, anch'egli arcivescovo di Efeso, fra il 1260 e il 1283, viste le pessime condizioni in cui versa, lo fa restaurare. E in queste forme è oggi ancora visibile. Le notizie sono dedotte da due iscrizioni, quella sul *verso* della Croce e una seconda, che si trovava sulla sua custodia, ora dispersa[4].

Il reliquiario resta a Efeso, nella medesima chiesa per la quale è stato eseguito, fino all'arrivo dei Turchi selgiuchidi di Saisan nel 1307 che, occupata la città, saccheggiano il sacro tempio. In seguito, in cambio di grano, i Turchi cedono alcuni degli oggetti depredati, fra cui la Croce, alla famiglia genovese degli Zaccaria, che nel 1267 aveva ricevuto Focea dall'imperatore Michele VIII Paleologo, località nota per le sue miniere di allume[5].

Veniamo ora alle due iscrizioni.

La prima sbalzata sul *verso* della Croce, pur nella brevità dei versi, fornisce utili e essenziali indicazioni sulla provenienza e genesi dell'oggetto. Essa informa che «Questa sacra custodia Barda fabbricò e Isacco arcivescovo di Efeso rinnovò perché vetusta»[6].

[4] Secondo Silvio Giuseppe Mercati il Barda, che al momento della creazione della stauroteca è Cesare, sarebbe il fratello di Teodora, reggente del figlio di lei Michele III e Cesare – appunto – dall'862 all'867, quando è ucciso. Non può trattarsi infatti di Barda Foca, padre di Niceforo Foca, creato Cesare nel 963 – già molto anziano – e morto verso il 968-969, poiché soltanto il primo è nominato sempre solo Barda ed è stato negli anni in cui ha operato sulla scena politica il vero padrone dell'Impero bizantino. L'opera è stata quindi commissionata non prima dell'862 e donata alla basilica di San Giovanni evangelista di Efeso. Cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 10; J.-C. Cheynet, *Bisanzio sulla difensiva: la stabilizzazione delle frontiere (dal VII secolo alla metà del IX)*, in *Il mondo bizantino. II. L'Impero bizantino (641-1204)*, a cura di J.-C. Cheynet, Torino 2008, pp. 5-28: 25-27. Ciriaco è il medesimo che, in qualità di metropolita di Efeso e di sincello del patriarca, sottoscrive ben tre decreti sinodali fra 1030 e 1040; cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, pp. 10-11. Di Isacco, anch'egli metropolita della città dal 1260 al 1283, Mercati mette in evidenza le doti di grande committente e di sensibile amante delle arti, oltre che di devoto religioso; cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, pp. 6, 11-12.

[5] La Croce non rimase a lungo a Focea se nella Pasqua del 1308 fu sottratta nel corso di una incursione organizzata da Tedisio/Ticino Zaccaria ai danni dello zio Manuele e in collaborazione con una compagnia di Catalani guidata da Ramon Muntaner. Nella ripartizione del bottino la Croce toccò a Muntaner che in seguito la donerà nuovamente a Tedisio/Ticino in cambio di alcuni favori ricevuti, secondo quanto può dedursi dalla *Cronaca* di Raimon Muntaner (cf. nota 26). Cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, pp. 6-7; Di Fabio, S*cheda I.3*, p. 61; V. Polonio, *A Genova tra XIV e XV secolo: icone e reliquie d'Oltremare*, in *Intorno al* Sacro Volto. *Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, a cura di A.R. Calderoni Masetti – C. Dufour Bozzo – G. Wolf, Venezia 2007, pp. 123-134: 125; e in particolare il capitolo di Daniele Calcagno qui di seguito. Sulla famiglia Zaccaria cf. E. Basso, *Gli Zaccaria*, in *Dibattito su famiglie nobili del mondo coloniale genovese nel Levante*, Atti del convegno (Montoggio, 23 ottobre 1993), a cura di G. Pistarino, Genova 1994 (Accademia Ligure di Scienze e Lettere. Collana di monografie, 9), pp. 46-71; R.S. Lopez, *Benedetto Zaccaria ammiraglio e mercante nella Genova del Duecento*, Firenze 1996[2].

[6] Τοῦτο τὸ θεῖον ὅπλον Βάρδας μὲν ἐτεκτήνατο Ἐφέσου δὲ ἀρχιθύτης Ἰσαὰκ παλαιωθὲν ἐνεκαίνισεν, cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 6.

La seconda, apposta sulla sua custodia, oggi dispersa, ma ancora presente fino alla prima metà del XVII secolo, è più lunga e aggiunge altre notazioni altrettanto utili. Del manufatto o meglio della sua iscrizione – ma anche di quella sulla Croce – scrive espressamente Bartolomeo Senarega nel 1514, dichiarando di avere personalmente visto l'oggetto, si può dire completo, e letto i testi[7]. I versi sono, quindi, trascritti in latino da Senarega, che riporta quanto personalmente ha osservato in un'unica trascrizione, senza specificare che si tratta di due testi: uno della custodia e uno della Croce, ma neanche che gli oggetti sono due[8]. Agostino Giustiniani nel 1537 si limita a riportare quanto già presente in Senarega[9]. Gaspare Oderico nel 1791 mette in dubbio le parole di Senarega asserendo che sulla Croce non trova un'iscrizione così lunga e che quanto riportato è frutto di un ampliamento dello storico oppure della presenza di un secondo oggetto oggi scomparso[10]. Da quanto sopra riportato risulta evidente che nel 1791, anno in cui scrive Oderico, la custodia era ormai irreperibile e non se ne conosceva neppure la sua esistenza passata. Anche Angelo Sanguineti nel 1876 mette in discussione le parole di Senarega e le liquida velocemente, come una sua amplificazione[11]. Finalmente Silvio Giuseppe Mercati in un saggio del 1942, che faceva seguito al ritrovamento di un foglio contenente la trascrizione delle due iscrizioni, riporta ordine sulla questione iscrizione/i della Croce stauroteca detta degli Zaccaria[12].

Il manoscritto è di mano di Francesco Maria Suarez, già vescovo di Vaison in Provenza, e si tratta di una *Dissertatio seu Diatriba de Clavis Crucifiri Iesu Christi Domini Nostri* con inserita una serie di documenti varî, corrispondenza, stampe e disegni[13]. Il foglio in questione si trova alla fine del volume e, pur non riportando il luogo dove è conservata la Croce, presenta l'annotazione «Da monsignor Marliani, vescovo seniore di Mariana», diocesi – in Corsica – da lui am-

[7] Purtroppo l'Autore non descrive né stauroteca né custodia ma si limita ad affermare che le iscrizioni sono state lette da lui direttamente e tradotte con l'aiuto di amici in lingua latina. Sulla custodia, a oggi, non si ha alcuna notizia sulla forma e la decorazione, se si esclude quanto riportato nella frase riferita a Ciriaco che dice essere una custodia in oro, che aveva apposta la lunga iscrizione.

[8] Cf. B. Senarega, *De rebus genuensibus commentaria ab anno MCDLXXXVIII usque ad annum MDXIV*, a cura di E. Pandiani, *Rerum Italicarum Scriptores*², XXIV, parte VIII, Bologna 1932, pp. 55-57, dove l'iscrizione è riportata all'anno 1496 in riferimento al suo culto cittadino anteriore di vent'anni. Cf. anche Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 8.

[9] Cf. A. Giustiniani, *Annali della Repubblica di Genova*, Genova 1854³, II, p. 588; Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 8.

[10] Cf. G. Oderico, *Dissertazione sopra un'antica Croce che si venera nella chiesa di San Lorenzo di Genova*, in *Saggî di dissertazioni accademiche pubblicamente lette nella nobile Accademia Etrusca dell'antichissima città di Cortona*, IX, Firenze 1791, pp. 269-282: 272; Mercati, *Sulla Croce bizantina*, pp. 8-9.

[11] Cf. A. Sanguineti, *Iscrizioni greche della Liguria*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria» 11/2 (1876), pp. 322-338: 324; Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 9.

[12] Cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, pp. 3-14. Il foglio, non numerato, è conservato in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 3086, f. s.n.

[13] Cf. *ibid.*, p. 10.

ministrata dal 1645 al 1654 e che apparteneva al Dominio della Repubblica di Genova. Il vescovo, inoltre, apparteneva a una famiglia genovese[14].

I versi riportati sulla custodia dispersa, ricordavano che «Barda, Cesare, aveva ornato con oro, pietre preziose e margherite (perle) questo legno assai prezioso, riponendolo nella casa del Teologo» – la basilica di San Giovanni Evangelista –; «poi Ciriaco, presule della stessa chiesa, ha curato di fare una custodia d'oro. La troppa lunghezza del tempo l'ha rotta e Isacco l'ha riportata nella forma pristina, riducendola in una forma anche più bella per il suo utilizzo sacro»[15].

Lo studioso, dal confronto delle diverse edizioni, arriva a una serie di conclusioni interessanti, partendo dalle quali è possibile fare, in parte, luce sulla genesi del manufatto.

In primo luogo Mercati nota come l'iscrizione sulla custodia presenti delle incongruenze che lo portano a concludere che il testo sia in realtà frutto dell'unione di due o – meglio – tre parti: i versi riferiti a Barda sarebbero, infatti, null'altro che la trascrizione del testo originario, che si trovava sull'ornamento d'oro della Croce; quelli che annoverano Ciriaco sarebbero contestuali alla creazione della custodia; quelli che ricordano Isacco sarebbero, invece, stati aggiunti dal vescovo, assieme a quelli dedicati a Barda, al momento del restauro della reliquia[16]. Forse, per far posto alla nuova iscrizione, più breve ma che annoverasse i due committenti della stauroteca, i versi antichi furono, quindi, trasferiti sulla custodia, dove trovarono, così, posto i tre protagonisti. Isacco, infatti, al momento del rifacimento della stauroteca, avrebbe apposto sul *verso* un'iscrizione *ex novo* a ricordo del suo intervento. Nella nuova versione Barda non è più rammentato come Cesare, forse perché tale ricordo poco si addiceva all'oggetto sacro, se si considera il comportamento in vita del fratello di Teodora, un tentativo – chissà – di nascondere, almeno sulla Croce, il vero committente[17]. Contemporaneamente, avrebbe trasferito gli antichi versi della stauroteca alla custodia, che già ospitava quelli fatti imprimere da Ciriaco, e aggiunto i nuovi a

[14] Cf. *ibid.*, p. 10; pur non essendo nominato il luogo di conservazione della stauroteca, Mercati, valutando sia il fatto che il vescovo è di famiglia genovese sia il fatto che la chiesa è indicata esattamente nella *Sylloge inscriptionum* di Gaetano Marini, che conosceva il testo di Oderico e da questi aveva avuto un apografo dell'iscrizione, giunge alla conclusione che il foglio del manoscritto Barb. lat. 3086 riporti proprio l'iscrizione della custodia. Questa – redatta fra il 1645 e il 1654 – è anche l'ultima testimonianza dell'esistenza dell'astuccio protettivo.

[15] † Βάρδας καῖσαρ ὑπερέντιμον ξύλον κοσμεῖ χρυσῶ τε καὶ λίθοισ, καὶ μαργάροισ κειμήλιον θεὶς ἐςίᾳ Θεηγόρὸ. Κυρίακος δὲ χρυσῆν αὐτῷ θίβην πρόεδροσ εἰργάσατο τῆσ ἐκκλησίασ. Θραυσθέντα αὐτὰ τῷ μακρῷ λίαν χρόνῳ ὁ Ἰσαὰκ ἤγαγε εἴσ κρείττω θέαν πρῶτος θύμασιν ἄλλα, καὶ τοῖσ πρακτέοισ, cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 9.

[16] Cf. *ibid.*, pp. 12, 13-14.

[17] Cf. *ibid.*, p. 10; Barda, infatti, conquista il potere facendo assassinare Teoctisto, capo della segreteria imperiale, e facendo credere di operare per il bene del nipote Michele III. Nell'858, inoltre, il patriarca Ignazio – fedele a Teodora – è accusato di complotto ed esiliato, poiché criticava la cattiva condotta del Cesare Barda; cf. Cheynet, *Bisanzio*, pp. 25-26.

lui riferiti[18]. I tre protagonisti si trovano così riuniti sulla custodia voluta da Ciriaco che a sua volta contiene e protegge la stauroteca commissionata da Barda prima e restaurata da Isacco poi.

Mercati, a corollario di quanto dedotto dal contesto delle due iscrizioni, nota come la forma dell'oggetto sembri trarre ispirazione da modelli antichi dell'arte classica cristiana, più tardi riproposti dalla rinascenza mediobizantina e poi da quella paleologa, così come il *ductus* scrittorio dell'iscrizione di Isacco sembri riproporre una forma più arcaica non tanto del X secolo quanto dell'XI[19].

Le scelte di Isacco nel riproporre e/o salvaguardare forme arcaiche non sono tanto in controcorrente ma in sintonia con il gusto del suo tempo, anche se la volontà è probabilmente quella di presentare l'oggetto nel suo aspetto più antico e prestigioso[20].

Ritornando ora alla Croce, anche se in via del tutto ipotetica, poiché soltanto uno studio multidisciplinare e ravvicinato del manufatto, condotto con le tecniche scientifiche più moderne, potrà arrivare a conclusioni pressoché definitive, è possibile tentare di ricostruire, anche se per sommi capi, la storia del reliquiario nel suo divenire. Non entreremo in merito alla questione stilistica, che riteniamo appannaggio degli specialisti del settore ed è per questo che ci siamo riproposti di non affrontarla anche se, a oggi, manca uno studio *ad hoc* sul manufatto.

Un dato di cui tenere subito conto è che la Croce, almeno dalla metà dell'XI secolo, ha una custodia che si può supporre, in base anche ai molteplici esempî noti, riproducesse il più possibile le forme dell'oggetto da preservare[21]. Questo contenitore resta in uso anche dopo il restauro della reliquia da parte di Isacco, per cui è forse lecito dedurre che il manufatto mantenga le forme originarie e che l'intervento del vescovo non abbia portato a un completo rifacimento, snaturando l'oggetto di partenza, intenzione dichiarata anche nell'iscrizione dell'astuccio protettivo, dove si dice che la riporta alle forme primitive. A sostegno, ulteriore, di questa ipotesi ci sarebbe la forma arcaica della Croce e quanto riporta l'iscrizione riferita a Barda apposta sulla custodia, che ricorda un rivestimento aureo ornato di pietre preziose e perle, come oggi appare il *recto*[22]. Da una rapida osservazione del manufatto sembrerebbe di poter cogliere alcune diver-

[18] Cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 12.

[19] Cf. *ibid.*, p. 13.

[20] Cf. *ibid.*, p. 13.

[21] Tanto per fare un esempio si può qui ricordare la Croce con custodia di Celano, recentemente esposta nella mostra veneziana *Torcello alle origini di Venezia tra Occidentee Oriente* (Venezia 2009-2010); cf. *Torcello alle origini di Venezia tra Occidentee Oriente*, Catalogo della mostra (Venezia, 29 agosto 2009 - 10 gennaio 2010), a cura di G. Caputo – G. Gentili, Venezia 2009, pp. 122, 176.

[22] Le forme arcaiche della Croce sono riconosciute anche da Mercati, che ricorda pure la *Croce vaticana di Giustino* (R. Farioli Campanati, *Le arti suntuarie*, in R. Farioli Campanati, *La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo*, in *I Bizantini in Italia*, a cura di G. Pugliese Carra-

sità fra le due lamine che lo rifasciano: quella sul *recto* risulterebbe meno brillante, più usurata e di un colore differente: anzi, l'impressione è quella di intravvedere l'emergere del metallo di base, che pare quasi non essere argento; al contrario il metallo del *verso* è molto più brillante, ma questo è sicuramente troppo poco per potere asserire con sicurezza che la stauroteca è attualmente composta da parti di epoche differenti e che il *recto* sia ancora quello voluto da Barda. Per il *verso* non ci sono dubbî sulla paternità a Isacco, vista la presenza dell'iscrizione e la tipologia delle figure clipeate, che negli atteggiamenti ricordano esempî anche coevi[23]. Il testo stesso della custodia non consente di specificare se il restauro dell'arcivescovo sia di tipo conservativo o abbia mantenuto l'aspetto antico, pur facendo ricostruire l'oggetto *ex novo*[24].

Quello che può, invece, affermarsi è che Isacco al momento del restauro ha rispettato sicuramente la forma originaria della reliquia e, almeno in parte, la sua decorazione ma anche la partizione dei diversi elementi – iscrizione dietro e esclusiva presenza delle pietre preziose e perle sul davanti –. La scelta dell'arcivescovo non è sicuramente casuale né, a nostro avviso, dettata esclusivamente dalla volontà di rifarsi direttamente al primo committente, Barda; non si deve, forse, trascurare il fatto che la teca era stata sicuramente prodotta da officine imperiali, e che la sua provenienza aulica è manifestata proprio dalla caratteristica precipua di *Croce gemmata*[25]. Attraverso la riproposizione delle forme originarie, Isacco intende ribadire l'antichità dell'oggetto e, quindi, la sua sacrali-

TELLI, Milano 1982, pp. 333-405; figg. 275-276; sch. 204, pag. 409), cf. MERCATI, *Sulla Croce bizantina*, p. 12; BOTTO, *Scheda*, tav. VIII. Croci di questa foggia sono presenti già in periodo antico.

[23] Cf. MERCATI, *Sulla Croce bizantina*, pp. 12-13; BOTTO, *Scheda*, tav. VIII. Secondo Mercati le figure clipeate degli oranti non ripropongono il tipo antico e comune – con le braccia alzate sopra il tronco, ma quello con le mani protese dinnanzi al petto, in questa posizione sono per esempio la Madonna nel mosaico della cupola dell'Ascensione nella basilica di San Marco a Venezia (seconda metà del XII secolo) e la Vergine Hodêgêtria (fine del XIV secolo), icona nel monastero della Trasfigurazione alle Meteore; cf. A. CUTLER – J.W. NESBITT, *L'arte bizantina*, II, Torino 1986, pp. 258, 310. E ancora la Coperta già del codice Lat. I, 100 (fine X - inizio XI secolo), di officina costantinopolitana, conservato a Venezia presso la Biblioteca Nazionale Marciana, mentre l'aspetto antico presenta la Coperta già del codice Marc. lat, I, 101 (900 circa), sempre di officina costantinopolitana e conservata anch'essa alla Marciana; cf. *Torcello*, pp. 119, 175, 176. A questo aspetto vanno aggiunti ulteriori elementi tipici del momento di realizzo (XIII secolo), come i visi allungati, i richiami alla classicità, la ricerca di simmetria, come è – per esempio – evidente nello scettro dei due arcangeli posto uno a sinistra l'altro a destra (una situazione uguale si ha nel Sarcofago dell'imperatrice Teodora, della seconda metà del XIII secolo, nella chiesa di Santa Teodora di Arta, cf. CUTLER-NESBITT, *L'arte bizantina*, p. 327).

[24] Il testo sulla Croce riferisce che Isacco ha rifatto/rinnovato l'oggetto perché vetusto, mentre l'iscrizione sulla custodia ricorda che lo ha riportato alla forma primitiva perché rotto e nel contempo lo ha reso più bello e più funzionale. Leggendo l'intera iscrizione della custodia si può escludere che la frase di Isacco sia da riferire all'astuccio protettivo.

[25] Sul significato della *Croce gemmata*, legata soprattutto alla committenza di ambito aulico e imperiale cf. S. CASARTELLI NOVELLI, *Segno* salutis *e segno 'iconico': dalla «invenzione» costantiniana ai codici astratti del primo altomedioevo*, in S. CASARTELLI NOVELLI, *Segni e codici della figurazione altomedievale*, Testi, studi, strumenti, 11, Spoleto 1996, pp. 41-102. Cf. anche il capitolo di Daniele Calcagno qui di seguito.

tà, antichità che aveva le sue radici proprio nell'atto di Barda che, secondo quanto recitano i versi a lui dedicati, venuto in possesso del sacro legno, lo adorna e lo colloca nella basilica di San Giovanni; soltanto più tardi si creerà la leggenda raccontata da Raimon Muntaner, che vede il legno prelevato direttamente dall'evangelista Giovanni al momento della morte di Cristo[26].

Con queste fattezze lo descrive anche il già ricordato Muntaner, quando ne entrerà in possesso nel 1308, dopo aver aiutato Tedisio/Ticino Zaccaria a impadronirsi della città di Focea ai danni dello zio Manuele:

> Questo pezzo della *vera Croce* era riccamente incassato in oro e tempestato di pietre preziose d'un grandissimo valore. Durereste fatica a credermi se volessi dirvi di tutte le cose preziose che la fregiavano; e ogni cosa pendeva da una catenella d'oro che monsignor san Giovanni portava sempre al collo[27].

Partendo dall'ultima frase, si sarebbe potuto immaginare la Croce portata appesa al collo come un *encolpio*, improbabile viste le dimensioni dell'oggetto, anche se presenta un piccolo anello inserito, sembrerebbe a forza, sotto la gemma di apice, che potrebbe apparire l'anello della catenella. Più sensata l'ipotesi che possa trattarsi dell'anello in cui far passare una catena per appendere la reliquia[28]. I molti esempî a disposizione mostrano sempre, come ovvio, anelli di grandi dimensioni e ben ancorati agli oggetti, anche per i semplici *encolpia*[29]; più probabile, visto anche l'aspetto posticcio dell'inserimento, che si tratti di un'aggiunta per far passare una catenella di sicurezza quando – giunta a Genova – la reliquia era portata in processione o durante la benedizione e incoronazione del Doge[30]. L'oggetto non presenta altre tracce di anelli o possibili alloggiamenti di quest'ultimi, per cui si può pensare che già *ab origine* fosse una

[26] Cf. *Chronik des edlen en Ramon Muntaner*, a cura di K. Lanz, Stoccarda 1844, p. 418; *Cronache catalane del secolo XIII e XIV, una di Raimondo Muntaner, l'altra di Bernardo d'Esclot*, a cura di F. Moisè, Firenze 1844, p. 520. Cf. anche il capitolo di Daniele Calcagno qui di seguito.

[27] «E aquell tros era molt ricament encastat en or ab pedres precioses, que valien sens nombre; que fort cosa vos seria de creure, quius ho contaua co que enforn li era encastat, ab una cadeneta dor que hi habia, que mosenyer sent Ioan tostemps la portaua al coyll», in *Chronik*, p. 418; cf. *Cronache catalane*, p. 520.

[28] Cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 12; Di Fabio, S*cheda I.3*, p. 61; V. Polonio, *Devozioni di lungo corso: lo scalo genovese*, in *Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII-XIV*, Atti del convegno internazionale di studî (Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000), a cura di G. Ortalli – D. Puncuh, Genova 2001 (Atti della Società Ligure di Storia Patria n.s., 41/1), pp. 349-393: 392-393; Polonio, *A Genova tra XIV e XV secolo*, pp. 123-134: 126.

[29] Tanto per dare alcuni esempî si possono ricordare gli *encolpia*, di officina orientale e bizantina, datati fra VIII e XI secolo, esposti alla mostra *Torcello alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente* (Venezia 2009-2010), che hanno dimensioni di cm 7-9 x 3,5-7 e sono dotati di uno spesso anello ben ancorato, cf. *Torcello*, pp. 124-125, 175. Molti sono, comunque, gli esempi nella storia di croci sospese ai soffitti o pensili, cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 12.

[30] La stauroteca, in ambito religioso, era condotta in processione nei giorni dell'Invenzione della Croce, del *Corpus Domini* e di sant'Antonio abate, mentre in ambito civile era utilizzata nella cerimonia

stauroteca e fosse inserita su di un piedistallo o un'asta mobili, a meno di non ipotizzare una prima versione che prevedesse la sospensione dell'oggetto – come molti esempî possono testimoniare –, poi abbandonata dal restauro di Isacco[31]. La frase di Muntaner risulta comunque sibillina e ha indotto qualche studioso alla conclusione che la Croce in possesso del catalano non sia la stessa oggi nota come Croce stauroteca detta degli Zaccaria, ma che potesse trattarsi di un vero e proprio *encolpio*[32]. Se, però, si legge con attenzione il passo – nell'edizione del 1844 –, appena riportato, risulta chiaro, innanzitutto, come la frase sembri estranea al contesto e l'espressione «ogni cosa pendeva» (aggiunta, però, dal traduttore) pare, al limite, riferirsi alle 'cose' preziose che la fregiavano e non alla Croce[33]. Resta, comunque, il riferimento a una catenina d'oro che Giovanni portava al collo, catenina legata in qualche modo al nostro oggetto. Un'ipotesi, che andrà verificata ulteriormente sul campo, è che l'Evangelista portasse al collo solo il pezzo della *vera Croce*, bloccato dalla lamina d'oro e, magari, incastonato nel cristallo di rocca, come era quello usato come croce pettorale da papa Innocenzo IV e donato poi all*a basilica* di San Salvatore dei Fieschi[34]. Va, in ultimo, ribadito che i dati in possesso non fanno che confermare la presenza a Efeso e poi a Focea di un'unica stauroteca. Muntaner stesso ricorda quali fossero le reliquie efesine, poi depredate dai Turchi e approdate a Focea. Erano tre, e solo una di queste conteneva il legno della vera Croce: nessun altro oggetto nella chiesa giovannea conservava una simile reliquia cristologica, e la Croce genovese arriva sicuramente da Efeso e dalla chiesa di San Giovanni, come attesta chiaramente l'iscrizione sul *verso*[35]. Crediamo, perciò, che ogni dubbio sulla corrispondenza fra la Croce in possesso di Muntaner e la Croce stauroteca

della benedizione e incoronazione del Doge, cf. Di Fabio, S*cheda I.3*, p. 61; De Cupis, *Croce-stauroteca*, pp. 264-267; Di Fabio, *Bisanzio a Genova*, pp. 52-56; il capitolo di Daniele Calcagno qui di seguito.

[31] Per una sua originaria sospensione si pronuncia Clario Di Fabio, evidenziando la presenza dell'anello sull'apice del manufatto, cf. Di Fabio, S*cheda I.3*, p. 61.

[32] Cf. Polonio, *Devozioni di lungo corso*, p. 393, nota 82; Ead., *A Genova tra XIV e XV secolo*, p. 126.

[33] Per il testo originale in catalano antico si veda nota n. 27, testo tratto da *Chronik*, p. 418; la traduzione è tratta da *Cronache catalane*, p. 520.

[34] Sulla croce di Innocenzo IV, di produzione costantinopolitana della prima metà del IX secolo, si veda G. Algeri, *Il museo diocesano di Chiavari*, Genova 1986, sch. 17, pp. 39-40; M. Bacci, *Croce pettorale con scene cristologiche*, in Mandylion. *Intorno al* Sacro Volto, *da Bisanzio a Genova*, Catalogo della mostra (Genova, 18 aprile-18 luglio 2004), a cura di A.R. Calderoni Masetti – C. Dufour Bozzo – G. Wolf, Genova-Milano 2004, pp. 243-245, che aggiorna cronologia e luogo di realizzazione.

[35] Le altre due preziose reliquie sono un camice fatto dalla Vergine Maria e il libro dell'*Apocalisse*: «E in questo trovarono tre reliquie preziose del beato san Giovanni evangelista ch'egli aveva lasciate sull'altare di Efeso, nell'andare a rinchiudersi nella tomba. E quando i Turchi s'impadronirono di questo loco d'Efeso, ne avevano tolte queste tre reliquie e le avevano messe in pegno a Focea per averne frumento. Le tre reliquie erano queste: la prima un pezzo della *vera Croce* che monsignor san Giovanni evangelista colle mani sue proprie staccò dalla *vera Croce* e da quel punto stesso dove Gesù Cristo appoggiò il prezioso capo; e questo pezzo della *vera Croce*... L'altra reliquia era un camice preziosissimo e senza cuciture che fece nostra donna Santa Maria colle sue benedette mani e glielo donò, e questo era il camice che portava sempre san Giovanni quando diceva messa. La terza reliquia era un libro che chiamasi l'*Apoca-*

detta degli Zaccaria possa essere fugato. Con il suo arrivo a Genova – come vedremo –, entra a far parte degli oggetti patrimonio del comune e presto compare nella cerimonia di benedizione e incoronazione del nuovo Doge[36].

In seguito all'uso di condurla in processione, nel 1466, il comune decide di corredarla di un piede. L'incarico è affidato a Giovanni di Valerio, ricordato come fabbro, al quale è chiesto di creare un piede in argento dorato e smaltato, decorato da figure[37]. Di questa modifica non resta alcuna traccia e non può in alcun modo essere avvicinata alla staffa – probabilmente, invece, originaria – che si protende dal fondo della stauroteca, del tutto dissimile sia nella forma sia nella decorazione alla descrizione fattane dal documento di incarico: sul *verso* ci sono delle losanghe con *fleur de lys* al centro, che denunciano un'epoca di esecuzione tre-quattrocentesca, presenti anche sul davanti, almeno secondo quanto può vedersi ancora nelle immagini in circolazione, *recto* che invece attualmente mostra una decorazione differente con motivi a racemi, rosette e margherite, probabilmente molto più antica[38].

Non molto, quindi, quanto si può oggi dire e argomentare su questo manufatto, in assenza di studî specifici, che meglio delineino la storia e la genesi dell'oggetto. Un oggetto, questo sì, di splendida fattura, che ha attraversato, fra mille vicissitudini e praticamente intatto, i secoli per approdare alle opposte sponde del Mediterraneo e divenire – con il *Sacro Catino*, il *Sacro Volto* e le Ceneri del Battista – uno dei simboli sacri di Genova[39].

lisse scritto in lettere d'oro di mano del beato monsignor san Giovanni, e anche sulle coperte di questo era un'infinità di pietre preziose», in *Cronache catalane*, pp. 520-521; cf. *Chronik*, pp. 418-419.

[36] Sulla cerimonia di benedizione e incoronazione del Doge genovese, di cui la stauroteca è una dei protagonisti, vedi il capitolo di Daniele Calcagno qui di seguito.

[37] Nel rogito del notaio Oberto Foglietta del 29 aprile 1466 si legge: «Nobilis Iofredus Lommellinus et socii conveniunt cum magistro Iohanne de Valerio, fabro, quod ipse magister Iohannes faciet pedem unum Crucis veraci, vulgariter nuncupate de Zacariis, de argento sterlino deaurato et exmaldato, et cum imaginibus, et ut continetur in designo; et dominus Venturinus Bonromeus se obligare debet pro dicto magistro Iohanne occasione argenti idem consignandi», in L.T. Belgrano, *Della vita privata dei Genovesi*, Genova 2003 (Iª edizione Genova 1875), p. 78, nota 10. Cf. Mercati, *Sulla Croce bizantina*, p. 6; Di Fabio, *Il Tesoro della cattedrale*, p. 126.

[38] La staffa, non proprio agevole da impugnare, andava probabilmente inserita in un'asta – per il suo trasporto – o in altro manufatto, che la mantenesse in posizione verticale. Anche il piede creato da Giovanni di Valerio era quasi sicuramente amovibile, altrimenti la Croce non avrebbe più potuto essere riposta nella sua custodia, che sappiamo ancora utilizzata a quel tempo. La decorazione a losanghe e *fleur de lys*, che appare più recente rispetto a quella a racemi del *recto* trova comunque riscontri anche in ambito bizantino antico, come si può vedere nell'affresco del catino absidale nella chiesa di San Giorgio a Kurbinovo, dove la *Vergine in trono* siede su di un cuscino con motivi analoghi, cf. A. Cutler - J.W. Nesbitt, *L'arte bizantina*, I, Torino 1986, pp. 159.

[39] Sul *Sacro Catino* di Genova cf. D. Calcagno, *Il Sacro Catino specchio dell'identità genovese*, in «Xenia Antiqua» 10 (2001), pp. 43-112. Sul *Sacro Volto* di Genova cf. C. Dufour Bozzo, *Il* Sacro Volto *di Genova*, Roma 1974; Mandylion. *Intorno al* Sacro Volto; *Intorno al* Sacro Volto. Sulle Ceneri del Battista cf. V. Polonio, *L'arrivo delle Ceneri del Precursore e il culto del santo a Genova e nel Genovesato in Età Medievale*, in *San Giovanni Battista nella vita sociale e religiosa a Genova e in Liguria tra Medioevo ed Età Contemporanea*, Atti del convegno di studî (Genova, 16-17 giugno 1999), a cura di C. Paolocci, Genova 2000 («Quaderni Franzoniani», 13/2), pp. 35-65; sui contenitori delle Ceneri, conservati presso il

2. L'arrivo a Genova e la sua contestualizzazione

L'arrivo a Genova della Croce stauroteca detta degli Zaccaria è stato oggetto, nel corso dei secoli, di varie ipotesi. Tutte queste, comunque, fanno capo a un ipotetico esponente, non meglio identificato, della famiglia dei dinasti di Focea[40] che, per motivi non precisabili, l'avrebbe lasciata in eredità (o in dono) al comune di Genova. Di recente, si è ipotizzato di riconoscere in Centurione (II) Zaccaria[41] l'ipotetico donatore del manufatto. A sostegno di questa ipotesi è stato portato un documento con il quale il comune di Genova riconosceva a un non meglio identificato nipote di Centurione Zaccaria, di passaggio a Genova, un dono di 50 fiorini, perché il Doge e il Consiglio degli anziani del comune genovese erano «non immemores tanti viri ac meritorum suorum»[42].

Un nuovo documento svela invece che la Croce stauroteca detta degli Zaccaria, nel 1342, fu ceduta al primo Doge di Genova, Simone Boccanegra, da Goffredo di Tedisio (*alias* Ticino) Zaccaria[43]. I motivi dell'acquisto offrono interessanti spunti di riflessione.

Museo del Tesoro di San Lorenzo cf. Di Fabio, *Il Tesoro della cattedrale*, pp. 111-122; Marica, *Museo del Tesoro*, pp. 9, 11 (con bibliografia). Sull'arrivo delle reliquie a Genova in età medievale e sulla devozione loro riservata dai Genovesi cf. Polonio, *Devozioni di lungo corso*, pp. 349-393; Ead., *A Genova tra XIV e XV secolo*, pp. 123-134.

[40] Benedetto Zaccaria ricevette in dono la città di Focea dall'imperatore di Costantinopoli Michele Paleologo. Su Benedetto Zaccaria cf. Lopez, *Benedetto Zaccaria*.

[41] Principe di Acaia e di altre località vicine fino al 1430, quando passarono al genero Tommaso Paleologo, morto nel 1432.

[42] Genova, Archivio di Stato, Archivio Segreto, 541, *Diversorum communis Ianue*, f. 87v (1448, novembre 18 – Genova): «+ Die XVIII[a] novembris.[a] Illustris et excelsus dominus Dux ianuensium et magnificum Consilium dominorum Antianorum com(m)unis Ianue, in legitimo numero congregatum. Scientes advenisse Ianuam unum nepotum quondam magnifici viri domini Centurionis Zacarie, non immemores tanti viri ac meritorum suorum, decreverunt hinc eius nepoti dona dari usque in numerum florenorum quinquaginta, sunt librarum LXII denariorum X».

[43] Simone Boccanegra (...-1363), primo Doge della Repubblica di Genova. I Boccanegra erano di nobiltà recente; il primo di loro a emergere fu Guglielmo Boccanegra, eletto capitano del popolo che fece erigere nel 1260 Palazzo San Giorgio, sede dell'autorità comunale. Da fuoruscito in Francia, ad Aigues-Mortes, progettò le mura di quella città per san Luigi IX. Simone Boccanegra ebbe a Genova un ruolo analogo se non ancora più ampio di questo suo primo antenato. Con la nomina di Boccanegra ebbe inizio l'età dei Dogi perpetui e della cosiddetta *egemonia popolare*, che avrebbe contraddistinto il governo della Repubblica di Genova. Nel 1363 Simone Boccanegra morì, probabilmente avvelenato, forse per mano di sicarî delle famiglie Adorno e Fregoso, che da quel momento si contesero il dogato.

Dogi a vita	Simone Boccanegra, primo Doge (23 settembre 1339-23 dicembre 1345)
	Giovanni da Murta (25 dicembre 1345-6 gennaio 1350)
	Giovanni Valente (9 gennaio 1350-8 ottobre 1353)
Prima signorie viscontea	Guglielmo Pallavicino, governatore (9 ottobre 1353-1355)
	Gaspare Visconti (1355-14 novembre 1356)
Dogi a vita	Simone Boccanegra (15 novembre 1356-3 marzo 1363, morte per avvelenamento?)
	Gabriele Adorno (14 marzo 1363-13 agosto 1370).

Il catalano Raimon Muntaner[44], nella sua *Cronaca*[45], racconta che nel 1308[46] Tedisio/Ticino Zaccaria, nipote dell'ammiraglio Benedetto, giunse a Gallipoli con una galea di ottanta remi armata di tutto punto. Ottenuto il salvacondotto, Tedisio/Ticino avrebbe affermato:

> Capitano, voi sapete che io, per cinque anni, ho governato il castello di Focea a nome di mio zio Benedetto Zaccaria; ora messer Benedetto è morto, e un suo fratello, cui ha lasciato il castello, anch'egli mio zio, è venuto per entrare al possesso di Focea accompagnato da quattro galee, e ha voluto ch'io gli rendessi conto. Io gli ho reso conto, ma in questa faccenda non siamo andati troppo d'accordo; e veramente m'è venuto alle orecchie ch'e' torna con altre quattro galee e vuol pormi le mani addosso, e mettere un altro capitano a mia vece in Focea. Io ho avuto una lettera del suo figliuolo nella quale m'annunzia ch'io badi bene di non aspettarlo, perché davvero s'e' può avermi mi condurrà a Genova; ecco perché son venuto da voi difilato, io e quanti son meco, per farvi omaggio, offerirvi la mia fede ed esser ammesso nella vostra compagnia[47].

Muntaner lo accolse perché «sapeva esser uomo di gran lignaggio»[48], ma anche perché era stato informato dai suoi che a Focea vi era uno dei «più ricchi tesori del mondo»[49]. Armata una squadra di cinque imbarcazioni, compresa quella di Tedisio/Ticino, vi pose al comando il cugino Giovanni Muntaner, che salpò da Gallipoli l'8 aprile. La squadra giunse a Focea nella notte del 13 aprile, la notte di Pasqua, e gli assedianti, «a mattutino, accostarono alle mura le scale che avevano seco»[50]. L'assalto, rapido e certamente agevolato dalla conoscenza dei luoghi di Tedisio/Ticino Zaccaria, si conclude nella mattinata con la morte di centocinquanta persone e la cattura di tutta la restante guarnigione. I catalani e i genovesi, allora,

> Impadronitisi del castello, fecero un'uscita contro la città occupata da' Greci che sommavano a più di tremila [...] dettero al sacco tutta la città e predarono e rovesciarono ogni cosa a loro capriccio. Fu immenso il bottino; e in questo trovarono tre reliquie preziose del beato san Giovanni evangelista ch'egli aveva lasciate sull'altare di Efeso, nell'andare a rinchiudersi nella tomba. E quando i Turchi s'impadronirono di questo loco d'Efeso, ne avevano tolte queste tre reliquie e le avevano messe in pegno a Focea per averne frumento. Le tre reliquie erano queste: la prima un pezzo della vera Croce che monsignor san Giovanni evangelista colle mani sue proprie staccò dalla vera Croce e da quel punto stesso dove Gesù Cri-

[44] Su Raimon Muntaner e la sua *Cronaca*, in relazione ai fatti genovesi, cf. G. Olgiati, *Ramon Muntaner e* L'expedixiò dels Catalans a Orient, in *Saggi e documenti*, VI, a cura di Geo Pistarino, Genova 1985 (Collana storica di fonti e studî, 8), pp. 207-265.

[45] *Cronache catalane*.

[46] Per Olgiati, *Ramon Muntaner*, p. 209, la spedizione andrebbe anticipata al 1307.

[47] *Cronache catalane*, pp. 518-519.

[48] *Ibid.*, p. 519.

[49] *Ibid.*, p. 519.

[50] *Ibid.*, p. 520.

> sto appoggiò il prezioso capo; e questo pezzo della vera Croce era riccamente incassato in oro e tempestato di pietre preziose d'un grandissimo valore. Dureste fatica a credermi se volessi dirvi di tutte le cose preziose che la fregiavano; e ogni cosa pendeva da una catenella d'oro che monsignor san Giovanni portava sempre al collo. L'altra reliquia era un camice preziosissimo e senza cuciture che fece nostra donna Santa Maria colle sue benedette mani e glielo donò, e questo era il camice che portava sempre san Giovanni quando diceva messa. La terza reliquia era un libro che chiamasi l'*Apocalisse* scritto in lettere d'oro di mano del beato monsignor san Giovanni, e anche sulle coperte di questo era un' infinità di pietre preziose. E così fra le altre cose ebbero in mano queste tre reliquie; e le ebbero perché ser Ticino Zaccaria sapeva a prima giunta dov' erano. E tornarono a Gallipoli con un gran bottino e si spartirono quello che avevano guadagnato. Noi ponemmo la sorte sulle reliquie, e a me toccò la *vera Croce* e a ser Ticino il camice e il libro; il resto fu diviso fra gli altri[51].

Non è chiaro in che modo la *vera Croce* sia giunta al ramo degli Zaccaria di Tedisio/Ticino. Alcuni, fra i quali Roberto Sabatino Lopez[52], hanno ipotizzato che, poco tempo dopo, sia stata donata da Raimon Muntaner allo stesso Tedisio/Ticino Zaccaria in occasione del suo arrivo a Tarso con l'infante di Spagna, nel frattempo conquistata dallo Zaccaria, ma il catalano, nella sua *Cronaca*, afferma soltanto che «dal canto mio gli feci d'ogni maniera doni»[53].

Un fortuito ritrovamento documentale permette oggi di stabilire che la sacra reliquia, nel 1342, fu invece ceduta al comune di Genova da Goffredo Zaccaria, erede di Tedisio/Ticino.

In un manoscritto miscellaneo, confezionato nella seconda metà del XVIII secolo dal notaio genovese Nicolò Domenico Muzio, conservatore dell'Archivio del Collegio dei notaî genovesi[54], contenente originali e copie notarili (semplici e autentiche) di documenti compresi fra il XIV e il XVIII secolo, è confluita (non è chiaro se durante la rilegatura del manoscritto, avvenuta nella seconda metà del XIX secolo, o *ab origine*) la copia notarile semplice della delibera di acquisto della Croce stauroteca detta degli Zaccaria da parte del comune di Genova. Il documento, del 12 agosto 1342[55], apparteneva a un «qu(a)derneto volanti»[56] del notaio Lanfranco della Valle, oggi disperso[57].

[51] *Ibid.*, pp. 520-521 (la sottolineatura in neretto è degli autori).

[52] Cf. L.A. Cervetto, *Il Tesoro della metropolitana di Genova*, Genova 1892, pp. 41-42; Lopez, *Benedetto Zaccaria*, pp. 43, 220-222.

[53] *Cronache catalane*, p. 521. Dubbî su questa interpretazione sono avanzati anche da: Polonio, *A Genova tra XIV e XV secolo*, p. 126.

[54] Cf., in generale, G. Costamagna, *Il notaio a Genova tra prestigio e potere*, Roma 1970 (Studi storici sul notariato italiano, 1).

[55] Genova, Civica Biblioteca Berio, *Sezione conservazione*, m.r. I. 5. 8., [N.D. Muzio], [*Clero genovese*], manoscritto cartaceo dei secoli XV-XVIII.

[56] [Muzio], [*Clero genovese*], f. 156v.

[57] Del notaio Lanfranco della Valle sopravvivono soltanto alcuni foglî, molto deteriorati, del 1344, cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî ignoti*, XI, 7.

Il Doge Simone Boccanegra e dodici dei quindici membri del Consiglio degli anziani del comune di Genova, «in Palatio Ducali dicti communis, in terracia ubi regitur Consilium dicti domini Ducis», acquistavano da Goffredo Zaccaria la *vera Croce*, al prezzo di 2.175 lire di Genova[58]. L'acquisto avveniva«de mandato dicti domini Ducis et Consilii sui» e prevedeva le consuete clausole di un contratto di vendita.

Goffredo Zaccaria, figlio di Tedisio/Ticino di Manuele[59], da non confondersi con l'omonimo fratello dell'ammiraglio Benedetto, doveva aver ricevuto in eredità dal padre la *vera Croce*; di lui conosciamo il nome della moglie, Simona[60], e che gli sopravvissero le tre figlie: Goffreda (moglie di Antonio Salvàgo)[61], Franca (moglie di Nicolò Spinola di Lùccoli)[62], Isolda (moglie di Cassano de Castro)[63]. Goffredo morì anteriormente al 1366[64] e dopo aver costituito erede il fratello Ottaviano[65].

Chiarite le circostanze e la data del passaggio della *vera Croce* dagli eredi Zaccaria al comune di Genova, restano da chiarire i motivi dell'acquisto voluto dal Doge Boccanegra. Le possibilità, essenzialmente, sono riconducibili alla volontà, da parte di Simone Boccanegra, di dotare lo Stato di una reliquia cristologica importante da utilizzarsi nella cerimonia di giuramento, benedizione e incoronazione del Doge che, come narra l'annalista Stella, avvenne in pubblico parlamento, toccando *corporaliter* la Bibbia sulla quale erano soliti giurare consoli e podestà genovesi[66], una *Bibbia atlantica* tuttora conservata a Genova[67].

[58] «Iofredo Iacharie pro pretio vere Crucis de mandato dicti domini Ducis et Consilii sui libras duomilia centum septuaginta quinque Ianue» ([Muzio], [*Clero genovese*], f. 155v).

[59] A titolo di esempio cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî antichi*, 118, f. 34r (1288, dicembre 31 – Genova: Tedisio Zaccaria fu Manuele affitta una *apoteca*. Sono notati gli altri fratelli).

[60] Cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî antichi*, 321, f. 102r (1366, maggio 7 – Genova: Simona moglie del fu Goffredo Zaccaria; Angelina figlia ed erede del fu Ottaviano Zaccaria, fratello ed erede del fu Goffredo).

[61] Cf. Genova, Civica Biblioteca Berio, *Sezione conservazione*, m.r. xv. 4. 3. 3., G.B. Richeri, *Foliatium notariorum*, n. 4200 (1412, agosto 11, notaio Giuliano Canella, anni 1412-1413: Goffreda figlia del fu Goffredo Zaccaria, moglie del fu Antonio Salvago).

[62] Cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî antichi*, 322/i, notula inserita tra i ff. 198v e 199r ([1377], dicembre 11 - Genova: Franca figlia del fu Goffredo Zaccaria, moglie di Nicolò Spinola di Luccoli).

[63] Cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî antichi*, 321, ff. 121r-v (1366, [ottobre 12 – Genova]: Isolda moglie di Cassano de Castro, figlia del fu Goffredo Zaccaria, testamento *non extenso*).

[64] Cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî antichi*, 321, f. 102r (1366, maggio 7 – Genova: Simona moglie del fu Goffredo Zaccaria; Angelina figlia ed erede del fu Ottaviano Zaccaria, fratello ed erede del fu Goffredo).

[65] Cf. Genova, Archivio di Stato, *Notaî antichi*, 321, f. 102r (1366, maggio 7 – Genova: Simona moglie del fu Goffredo Zaccaria; Angelina figlia ed erede del fu Ottaviano Zaccaria, fratello ed erede del fu Goffredo).

[66] Cf. Georgii et Iohannis Stellæ *Annales genuenses*, a cura di G. Petti Balbi, *Rerum Italicarum Scriptores*[2], XVII/ii, Bologna 1975.

[67] Genova, Civica Biblioteca Berio, *Sezione conservazione*, m.r. Cf. 3. 7., *Biblia sacra latina Bibbia atlantica* embranaceo del secolo XI-XII. La *Bibbia*, appartenente al comune genovese dal Medioevo, era originariamente custodita presso l'Archivio della Repubblica, come testimoniato da una nota in calce

Si può ipotizzare che Simone Boccanegra abbia voluto arricchire di significato la cerimonia con la benedizione del Doge eletto da parte dell'autorità ecclesiastica proprio attraverso quella Croce. Sui riferimenti della cerimonia di benedizione e di incoronazione dogale al ben più significativo rito dell'incoronazione imperiale ci soffermeremo fra poco.

Bisogna ancora riflettere sui motivi dell'acquisto della Croce stauroteca, perché a Genova, ancora negli anni '40 del Trecento, erano presenti almeno tre celebri particole della *vera Croce*, tutte dotate di una propria – gloriosa – storia[68]:

– il primo frammento, noto come *Croce dell'ospedale di San Lazzaro*, era stato donato al comune di Genova da Corrado di Monferrato nel 1187 (o nel 1191)[69];

– il secondo frammento, forse il più celebre, era la *vera Crux Christi, que Sancta Christi antonomastice dicitur*[70], giunta a Genova nel 1192 a seguito di un atto di pirateria contro una nave veneziana e, secondo Iacopo Doria e Iacopo da Varazze, collegata in qualche modo al patriarcato di Gerusalemme[71];

– il terzo frammento, noto come *Croce di sant'Elena*, secondo la tradizione collegata alla madre di Costantino, era rimasta a Costantinopoli fino al 1204, quando giunse a Genova a seguito dell'ennesimo atto di pirateria contro una nave veneziana. Quest'ultima, secondo Iacopo Doria e Iacopo da Varazze, era «lavorata in oro e argento con ornamenti di perle» e «la custodia era stata ordinata da un patriarca di Costantinopoli ed eseguita in argento inciso con lettere greche»[72].

Tutti i frammenti della *vera Croce* erano conservati nel Tesoro della cattedrale genovese di San Lorenzo, dove le ritroviamo nell'inventario del 1386[73]. La

all'ultima pagina, vergata in epoca più tarda: «Ista Biblia est communis Ianue et sic visum est constare in inventario bibliotece communis Ianue». Secondo la tradizione, era utilizzata per i giuramenti pronunciati dai magistrati del comune al momento di assumere la carica. Cf. G. Pezzi, *Codici dei secoli XII-XIV nelle biblioteche genovesi*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria» n.s., 3/1 (1963), pp. 51-138: 96-97; *Mostra di manoscritti e libri rari della Biblioteca Berio*, a cura di G. Marchini – R. Piatti, Genova 1969, p. 186; L.M. Ayres, *Gregorian reform and artistic renewal in manuscript illumination: the Bibbia Atlantica as an international artistic denomination*, in *La Riforma gregoriana e l'Europa*, Atti del congresso internazionale promosso in occasione del IX centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985) (Salerno, 20-25 maggio 1985), II, Roma 1991 (Studî gregoriani, 14), pp. 145-152; Id., *Scheda n. 7*, in *Le Bibbie atlantiche: il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, a cura di M. Maniaci – G. Orofino, Milano-Roma 2000, pp. 136-139.

[68] Cf. Polonio, *Devozioni di lungo corso*, p. 362, in riferimento ad *Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, a cura di L.T. Belgrano – C. Imperiale di Sant'Angelo, Roma 1890-1929, I, Roma 1890 (Fonti per la Storia d'Italia, 11-14 bis), pp. 140-142 (aggiunta di Iacopo Doria alla *Regni Iherosolymitani brevis historia*); *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*, a cura di G. Monleone, Roma 1941, II (Fonti per la Storia d'Italia, 84-86), pp. 321, 356-357, 362-363, 366-367.

[69] Cf. Polonio, *Devozioni di lungo corso*, pp. 363-364.

[70] *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova*, II, p. 362.

[71] Cf. Polonio, *Devozioni di lungo corso*, pp. 362-363.

[72] Cf. *ibid.*, pp. 364-366.

[73] Cf. D. Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova nel loro svolgimento storico. Do-*

Croce di San Lazzaro era venerata una volta all'anno, mentre la *Sancta Christi* era esposta tutti i venerdì[74].

Se la città e la sua cattedrale erano ben dotate di frammenti della *vera Croce*, custoditi in magnifici reliquiarî, perché Simone Boccanegra volle acquistarne un altro, tanto più che tutti e tre i ricordati frammenti appartenevano già al comune di Genova?

L'unica chiave di lettura, a nostro avviso, sta nel fatto che Simone Boccanegra voleva legare alla cerimonia di giuramento, benedizione e incoronazione dogale un oggetto di particolare significato, e soltanto la Croce stauroteca detta degli Zaccaria possedeva questi requisiti. Come racconta Raimon Muntaner, infatti, quel frammento di *vera Croce* era quello che «san Giovanni evangelista, colle mani sue proprie, staccò dalla *vera Croce* e da quel punto stesso dove Gesù Cristo appoggiò il prezioso capo»[75]. Una reliquia eccezionale, quindi: una particola della *vera Croce* dove Gesù Cristo, *inclinato capite, tradidit spiritum*[76]; un frammento, inoltre, venerato anteriormente al ritrovamento della vera Croce da parte di sant'Elena, perché prelevato dall'evangelista Giovanni per la sua devozione. Una reliquia tre volte santa, dunque. Non è necessario rilevare come queste qualità, vere o presunte che fossero, costituissero un plusvalore importante per il manufatto, che superava così tutte le altre particole cittadine. Dunque, la comprensione del manufatto – del suo significato e del suo significante – risulterebbero essere fin qui sfuggiti alla storiografia che si è occupata dell'argomento. Per tentare un raffronto in senso monetario del valore di questa reliquia, si pensi che, nel 1317, il *Sacro Catino*, una leggendaria reliquia cristologica connessa all'istituzione dell'Eucarestia (la tradizione lo vuole il contenitore dell'agnello pasquale consumato da Gesù Cristo con i discepoli il giovedì santo), era stato dato in pegno al cardinale Luca Fieschi per poco più di quattro volte la somma che Simone Boccanegra pagherà per la Croce stauroteca detta degli Zaccaria.

Ma a quale ambiente bisogna guardare per trovare una contestualizzazione storico-culturale all'utilizzo della Croce stauroteca detta degli Zaccaria durante la cerimonia di giuramento, benedizione e incoronazione dogale genovese?

È necessario fare un passo indietro, temporale. Secondo il *Liber pontificalis*, il rito dell'incoronazione imperiale di Carlo Magno, celebrata da Leone III la notte di Natale dell'anno 800, sarebbe iniziata proprio con il bacio della Croce stazionale offerta all'imperatore dal pontefice[77]. È a questo riferimento, mutuato

cumenti, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria» 48 (1918), *Appendice*, n. V, pp. 452-470: 452.

[74] Cf. Polonio, *Devozioni di lungo corso*, p. 370.

[75] *Cronache catalane*, p. 520.

[76] *Gv.* 19, 30.

[77] «L'altare, come luogo dove si rinnova in modo incruento il sacrificio della Croce, deve portare sempre una Croce con la figura del Crocifisso; tale Croce dev'essere di grandezza e altezza tale che possa

attraverso il successivo cerimoniale delle incoronazioni imperiali, che dobbiamo guardare e, in particolare, a un altro manufatto assimilabile alla Croce stauroteca detta degli Zaccaria, anche se indubbiamente più celebre: la *Reichskreuz*, un manufatto della Germania occidentale risalente al 1024-25, ricoperto da una lamina d'oro, pietre preziose su castoni rialzati e perle con un perno di ferro per l'impiego come Croce processionale, di poco più alta (77,5 cm) della Croce stauroteca detta degli Zaccaria (67 cm). Vi è infatti

> Un simbolo che domina per significanza su qualunque emblema del potere temporale, un simbolo prettamente imperiale, poiché significa vittoria e leggìttima, ponendone l'esercizio nel segno di Cristo pantocratore, la sovranità dell'imperatore: è la Croce nel tipo della *Crux gemmata*; solo le reliquie della Passione, nelle quali si aveva la diretta presenza di Cristo, potevano superarne il carattere di vittoria: queste erano nel tesoro imperiale gli oggetti più preziosi[78].

La *Reichskreuz* conserva infatti, al suo interno, una delle più importanti reliquie cristologiche note: la *Santa Lancia*, «l'arma reliquia che arreca vittoria», identificata ai tempi di Ottone I «con la leggendaria lancia di Costantino. Essa era un simbolo dell'autorità imperiale e rappresentava il diritto all'Italia»[79]. Solo così è allora possibile comprendere il perché dell'acquisto della Croce stauroteca detta degli Zaccaria da parte di Simone Boccanegra. Solo così è possibile comprenderne a fondo il ruolo nelle cerimonie di benedizione e incoronazione dogale quando, dinanzi alla porta della cattedrale genovese o della chiesa destinata alla celebrazione, il vescovo presidente, in abiti pontificali (mitria, piviale, pastorale), offriva «a baciare la Croce gemmata»[80], quella Croce, quella partico-

facilmente essere veduta dal prete e dal popolo, sicché si possano sempre più infiammare all'amore del Crocifisso» (S.R.C., decreto 2621). La Croce sull'altare comincia a comparire solo verso il secolo XI e XII. Nell'*Ordo romanus XI* si legge che a Roma la processione papale era preceduta da una *Crux stationalis*, portata da un suddiacono regionale, il quale, entrato nella basilica, *more solito portet Crucem ad altare*. La Croce stazionale è ricordata anche nell'incoronazione di Carlo Magno (800); secondo il *Liber pontificalis* (II, 8) l'imperatore in quell'occasione regalò a Leone III «Crucem cum gemmis hyacinthinis, quam almificus pontifex in letania precedere constituit secundum petitionem ipsius piissimi imperatoris». Non ci è detto dove la si collocasse durante il Sacrificio, ma non è inverosimile pensare che sino al secolo XII restasse accanto all'altare. Il *more solito* sfuggito al redattore dell'*Ordo romanus XI* fa capire che al suo tempo l'uso era già stabilito (Ph. Oppenheim O.S.B., *Croce e Crocifissione.* III. *Liturgia*, in *Dizionario ecclesiastico*, I, Torino 1953, p. 779).

[78] H. Trnek, *Il Sacro Romano Impero. Le premesse storiche per l'interpretazione delle insegne e dei gioielli*, in *Kunsthistorisches Museum di Vienna. Tesoro sacro e profano. Guida illustrata*, Vienna 1992, p. 125.

[79] Trnek, *Il Sacro Romano Impero*, p. 126. Sulle insegne imperiali cf. S. Gai, Insignia imperialia*: i simboli di sovranità nel Sacro Romano Impero e la nascita del Tesoro della Corona*, in *Matilde di Canossa. Il Papato, l'Impero. Storia, arte, cultura alle origini del Romanico*, Catalogo della mostra (Mantova, 31 agosto 2008 - 11 gennaio 2009), a cura di R. Salvarani – L. Castelfranchi, Cinisello Balsamo 2008, pp. 86-99.

[80] Genova, Archivio di Stato, *Archivio Segreto*, 475, *Ceremoniarum*, f. 3v (1615, giugno 8): benedizione e incoronazione del Doge Clavarezza. Dinanzi alla porta di San Lorenzo, il vescovo di Ventimiglia,

lare parte della Croce sulla quale Gesù Cristo, con il suo ultimo respiro, aveva offerto la propria vita a redenzione dell'umanità.

Genova, che da sempre rivendicava la propria libertà, la propria autonomia dal papa e dall'imperatore, chiariva alle potenze europee la sua indipendenza anche attraverso questo simbolico gesto.

Appendice

1342, agosto 12 – Genova

Il Doge Simone Boccanegra e il Consiglio degli anziani ordinano alcuni pagamenti

ORIGINALE: attualmente disperso.

COPIA: semplice, della seconda metà del XVIII secolo per mano del notaio Nicolò Domenico Muzio, in Genova, Civica Biblioteca Berio, *Sezione conservazione*, m.r. I. 5. 8., [N.D. MUZIO], [*Clero genovese*], ff. 155r-156v

NOTE: in testa al f. 155r: «1342. Scrittura che fa menzion[e della vera Croce]». La parte mancante fra parentesi quadre, rifilata al momento della rilegatura ottocentesca, si desume dall'*Indice* dei documenti (f. 179v). Il documento è numerato, a matita e di mano ottocentesca: «N. 52».

[f. 155r] In nomine Domini, amen. Magnificus dominus, dominus Simon Buccanigra, Dei gratia Dux Ianuen(sium) et Populi eiusdem deffensor et Consilium quindecim eorum |...|[a] consiliariorum eiusdem domini Ducis, in quo Consilio intervenit sufficiens et legitimus numerus consiliariorum dicti Consilii, et quorum consiliariorum presentium nomina sunt hec: Nicolaus de Magnerri prior dicti Consilii, Iohannes de |...|[a], Conradus de Prunzhino[b], Daniel Frumba, Enricus Conte, Valente de |...|[a], Gregorius, Nicolaus de Galello, Iacobus Turchus,

diede «a baciare la Croce gemmata e l'acqua benedetta; poi, col clero avanti, vestito pontificalmente col pastorale in mano, si andò cantando verso l'altare maggiore». Altri esempî, sempre tratti dalla stessa fonte: f. 131v (1625, ottobre 11): benedizione e incoronazione del Doge Lomellini. Dinanzi alla porta di San Lorenzo «si ritrovò il vescovo con aparato pontificale e pastorale in mano et nel ingresso s'ingenochia il Duce et l'ambasciatore [di Spagna], et il vescovo dà a baciare la Croce santa a sua serenità sola e subito, dandole aqua benedetta, se ne va, cum il clero inansi, verso l'altare maggiore, dove alhora era il Santissimo Sacramento scoperto»; f. 412v (1637, novembre 29), benedizione e incoronazione del Doge Pallavicino (prima incoronazione reale). Si andò alla chiesa di Santa Caterina «alla cui porta si trovò quello abbate in habito pontificale con mitra e pastorale, che diede a baciar la Croce al serenissimo».

[a] [cm 2]. [b] Prunzhino: *lettura incerta*.

Gullielmus de Paravagna, Gullielmus, Alegrus Blancus, in presentia, authoritate et decreto dicti domini Ducis, nomine et vice communis Ianue, confecti et contenti fuerunt Nicolao de Caneto de Rapallo, emptori introitus quarte pro centanario anni de MCCCXXXXII, suo proprio nomine recipienti et nomine et vice sociorum suorum partecipum cum ipso in dicto introitu dictum commune, habuisse et recepisse integram solutionem et satisfactionem de illis libris duobus millibus noningentis Ianue [f. 155v] quos idem Nicolaus dare et solvere tenebatur et promittit dicto communi seu officialibus dicti communis nomine et vice pretii dicti introitus quarte pro centenario, solvente dicto Nicolao dicto commune in hunc modum, videlicet:

Iofredo Iacharie pro pretio vere Crucis de mandato dicti domini Ducis et Consilii sui libras duomilia centum septuaginta quinque Ianue, et pro proventu harum libras sexaginta sex Ianue;

item Hectori Viceritio olim ambassatori transmisso per communem Ianue ad dominum regem Sicilie libras ducentos duodecim et soldos decem Ianue;

item Iohanni de Staffa ambasiatori etiam suum misso ad dictum dominum regem Sicilie libras ducentas quindecim Ianue, quas quantitates pecuniarum suprascripti habere et recipere debebant a consiliaribus suprascriptis a dicto communi;

item quos solvit dictus Nicolaus Franciscus Maruffo et Tartarino Salvaigo, massarii communis Ianue, nomine et vice dicti communis, prout confessi fuerunt et constituti ad cumplementum dictarum librarum duerum milium ducentarum Ianue, libras ducentas triginta unam soldos decem Ianue et de quibus solutionibus ut supra factis constat in actis magistratus rationalium communis Ianue scriptis manu Benedicti de Via notarii et scriba dicti officii dicti magistratus.

Renunciantes exceptioni dicte solutionis et satisfactionis non facte et non habite et non recepte ut supra, conditioni quantitatis pecuniarum et omni iuri. Quapropter dictus dominus Dux et Consilium, nomine et vice dicti communis ex potestate et baylia eisdem atribute per communem Ianue et omni modo, iure et forma quibus melius possunt [f. 156r] absolventes et liberantes dictum Nicolaum et quoscumque participes ipsius in dicto introitu seu me notario infrascripto, tamquam persona publica recipienti officio publico nomine et vice ipsorum participum et cuiuslibet eorum a dictis libris II^{a} DCCCC Ianue, pretii dicti introitus per acceptilationem et aquilanam stipulationem solemniter interpositam et subsecutis promisserunt eidem Nicolao et mihi dicto notario stipulanti et recipienti nominibus quibus supra, quod nullo de cetero fiet lis, questio petitio vel requisitio in iudicio vel extra de dicta quantitate pecunie librarum II^{a} DCCCC Ianue vel aliqua parte, ita ut eidem Nicolao vel alicui dictorum pertecipum vel contra ipsos vel aliquem eorum per dictum communem Ianue vel aliquos pro dicto commune. Alioquin pena dupli dicte quantitatis pecunie eidem Nicolao et mihi

notario predicto dictis nominibus stipulantibus et recipientibus solemniter promisserunt et cum restitutione denariorum et expensarum que propterea fierent in iudicio et extra, ratis manentibus supradictis. De quibus omnibus et singulis firmiter attendendis, dictus dominus Dux et consiliarii nomine et vice dicti communis pignori obligaverunt eidem Nicolao et mihi dicto notario stipulanti et recipienti nominibus quibus supra omnia bona dicti communis habita et habenda. Acto tamen et sane intellecto quod dicti dominus Dux et consiliarii suum et consiliarii suprascripti non teneatur pro predictis et aliquod predictorum nec sint nec esse intelligantur obligati ad predicta suis propriis nominibus, nisi tantum pro facto dicti communis Ianue. Actum Ianue, in Palatio Ducali dicti communis, in terracia ubi regitur Consilium dicti domini Ducis. Testes Franciscus Maruffus, Benedictus [f. 156v] de Via, notarius, anno Dominice nativitatis millesimo tercentesimo quadragesimo secundo, inditione nona, die XII augusti, in vesperis.

Ex qu(a)derneto volanti notarii Lanfranci de Valle cancellarii communis Ianue.

Fig. 1. Genova, Museo del Tesoro di San Lorenzo, *Croce detta degli Zaccaria*, fronte.

Fig. 2. Genova, Museo del Tesoro di San Lorenzo, *Croce detta degli Zaccaria*, retro.

Fig. 3. Genova, Museo del Tesoro di San Lorenzo, *Croce detta degli Zaccaria*, fronte, particolare del piede.

Fig. 4. Vienna, Weltliche Schatzkammer, Reichskreuz und Reichsklenodien.

Fig. 5. Incoronazione di Enrico VII a Roma nel 1312 (Coblenza, Landeshauptarchiv, *Codex Balduini Trevirensis*, 1340 circa).

Simona Moretti

I colori della fede: icone a smalto e a mosaico tra X e XIV secolo

Le fonti scritte

Il sabato antecedente la Domenica delle Palme l'imperatore, così ci racconta Costantino Porfirogenito nel *De cerimoniis*, sostava davanti all'effigie a smalto della *Theotokos* nella cappella di San Demetrio all'interno del Grande Palazzo di Costantinopoli[1].

È proprio a partire dall'età macedone che le immagini a smalto, a cui è dedicato questo intervento, sembrano diffondersi o, più precisamente, è da tale periodo che i documenti scritti iniziano a menzionarle[2].

Più complesso è rintracciare la citazione delle icone portatili a mosaico nelle fonti greche: perché a tutt'oggi non è del tutto chiarita la questione della terminologia adottata[3].

[1] Constantini Porphyrogeniti, *De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo: graece et latine*, e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris, in *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonnae 1829-1830: I, 1829, p. 170, cap. 31; S. Moretti, "Érga chymeutá": *icone a smalto dell'XI e XII secolo tra Bisanzio e l'Occidente*, in *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, Palazzo Sanvitale, 21-25 settembre 2004), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2007, pp. 341-350: 341 e nt. 4 a p. 347; B.V. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual and the Senses in Byzantium*, University Park 2010, pp. 108 e *passim*. Le fonti dell'età macedone citano ancora le immagini a smalto del Salvatore sul *templon* dell'oratorio di Cristo Soter, commissionato da Basilio I [Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ex recognitione I. Bekkeri, in *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonnae 1838, pp. 330-331; Moretti, "Érga chymeutá", p. 341 e nt. 9 alle pp. 347-348; C. Barsanti, *Le chiese del Grande Palazzo di Costantinopoli*, in *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 20-24 settembre 2005), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2007, pp. 87-100: 88 e nt. 44 a p. 97]; un'effigie di Cristo, forse a smalto, venerata dall'imperatrice Zoe (1028-1050) e citata da Michele Psello, suo contemporaneo [Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, introduzione di D. Del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, traduzione di S. Ronchey, I, Vicenza 1993², pp. 312-313 (VI, 66). Per la bibliografia su questa immagine si veda qui nt. 65]. Ovviamente non menziono le fonti più tarde che nominano icone a smalto, seppure nulla vieti di credere che possa trattarsi in alcuni casi di esemplari più antichi.

[2] P. Hetherington, *Enamels in the Byzantine World: Ownership and Distribution*, «Byzantinische Zeitschrift» 81 (1988), 1, pp. 29-38: 32-33; Moretti, "Érga chymeutá", p. 341. Cf. inoltre Pentcheva, *The Sensual Icon*, pp. 97-120, Appendici 1 e 2, e *passim*.

[3] I. Furlan, *Le icone bizantine a mosaico*, Milano 1979, pp. 16-18; A.-A. Krickelberg-Pütz, *Die*

Le fonti iconografiche

Le fonti iconografiche che testimoniano l'uso delle icone nella società bizantina sono numerose e ruotano intorno a diverse tematiche: ad esempio la loro distruzione in epoca iconoclasta, le processioni di cui erano protagoniste o la devozione di cui godevano, la loro produzione. In quest'ultimo caso è sempre il pennello il protagonista, ricordandoci dunque come l'idea di icona cristiana principalmente e inizialmente si leghi all'immagine dipinta (o, per eccellenza, impressa).

La diffusione delle icone a smalto e a mosaico

L'icona però, conclusa la drammatica parentesi iconoclasta, conobbe un arricchimento sul piano dei materiali: i Bizantini si abbandonarono a quella che è stata definita – uso qui le parole di Italo Furlan – «mistica materializzata»[4] ed è così che icone a smalto e a mosaico portatili cominciarono a diffondersi[5]; benché non possa escludersi la loro esistenza in anni anteriori[6].

Mosaikikone des Hl. Nikolaus in Aachen-Burtscheid, «Aachener Kunstblätter» 50 (1982), pp. 10-141: 58; A. Effenberger, *Images of Personal Devotion: Miniature Mosaic and Steatite Icons*, in *Byzantium. Faith and Power (1261-1557)*, catalogo della mostra (New York, The Metropolitan Museum of Art, 23 marzo - 4 luglio 2004), a cura di H.C. Evans, New York 2004, pp. 209-214: 209; S. Pedone, *Ergomouzaika: alcune note sul micromosaico di produzione bizantina tra XIII e XIV secolo*, in *Atti del XVII Colloquio dell'AISCOM*, a cura di F. Guidobaldi – G. Tozzi, Tivoli 2012, pp. 623-634: 623.

[4] I. Furlan, *Le icone*, p. 6.

[5] *Ibid.*, p. 11. Lo studioso sottolinea come le icone musive mobili derivino dall'arte monumentale o, più precisamente, dal *templon* (*ibid.*, p. 9).

[6] Ricordo qui alcune testimonianze: *a*) la Legenda di Galbio e Candido, fonte principale per le vicende del *maphorion* della Vergine (*inventio, translatio, depositio*), trasmessa da tre manoscritti databili tra X e XII-XIII secolo ma risalente a secoli prima, menziona due icone nella cappella fatta costruire da Leone I (457-474) e Verina per conservare l'*haghia soros*: l'una, con la famiglia imperiale (Leone e Verina, Leone II e Ariadne) ai lati della Vergine in trono, probabilmente il mosaico absidale (A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologiques*, Paris 1984², p. 29 e nt. 4 alle pp. 54-55); l'altra, forse un'immagine a mosaico di grande formato, rappresentante la Vergine con il Bambino affiancati da due angeli e due santi, Giovanni Battista e Conone, mentre Galbio e Candido sono ritratti in atteggiamento di preghiera. Cf. A. Wenger, *L'Assomption de la Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris 1955, pp. 133-135, 300-303; C. Angelidi – T. Papamastorakis, *Picturing the Spiritual Protector*, in *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, a cura di M. Vassilaki, Aldershot 2005, pp. 209-223: 211, 214. *b*) Le icone citate in una fonte del VII secolo, i *Miracula Sancti Artemii*, dipinte o a mosaico secondo la ricostruzione di C. Mango, *On the History of the Templon and the Martyrion of St Artemios at Costantinople*, «Zograf» 10 (1979), pp. 40-43: 43. Cf. anche M.R. Marchionibus, *Due tavolette erratiche di Capodimonte*, «Arte medievale» n.s., 4 (2005), 2, pp. 115-125: nt. 13 a p. 124. *c*) Un'icona a mosaico comparirebbe sulla porta del Bosporion a protezione di Costantinopoli durante l'assedio arabo del 717-718 secondo la lettura del *Sinassario di Costantinopoli* alla data del 16 agosto [per il quale si veda H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Beroliniensi adiectis synaxariis selecti*, Bruxellis 1902 (Acta Sanctorum, 63), col. 903] fatta da Angelidi – Papamastorakis, *Picturing the Spiritual Protector*, p. 212; cf., inoltre, M.R. Marchionibus, *Affreschi, memoria di icone: quattro esempi campani*, «Νέα Ῥώμη» 4 (2007) (Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen, 4), pp. 79-122: 88 e nt. 25. Secondo E. Kitzinger [*Il culto delle imma-*

Le testimonianze superstiti

Per quanto riguarda le icone a smalto è difficile quantificare un numero di testimonianze superstiti ed è praticamente impossibile scrivere un *corpus*, che potrà essere dedicato più in generale invece, come in verità è stato fatto, alla categoria degli smalti[7].

I soggetti, nei casi in cui possiamo parlare di icone a smalto, prediligono la figura di Cristo, della Vergine o dell'arcangelo Michele (fig. 1).

Più facile si presenta la situazione per le icone a mosaico, per lo studio delle quali ci possiamo giovare, solo per citare i contributi pubblicati più significativi, di un'ottima monografia firmata da Italo Furlan nel 1979[8], di un lungo articolo di Anke-Angelika Krickelberg-Pütz[9], del *Corpus der byzantinischen Mosaikikonen*, avviato da Otto Demus, arrestatosi però al primo volume, dedicato alle icone a grande formato e pubblicato nel 1991[10], ma del quale si prevede la

gini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia, Firenze 1992 (ed. or. Bloomington-London 1976), p. 43], relativamente a quell'assedio, «incontriamo [...] un'immagine, in questo caso della Vergine, portata attorno alle mura insieme alle reliquie della Santa Croce» (il riferimento testuale va, questa volta, all'inno Acatisto: *Patrologia Graeca*, 92, Parisiis 1865, col. 1365). Contrasta questa interpretazione B.V. Pentcheva [*Icone e potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, Milano 2010 (ed. or. University Park, Pennsylvania, 2006), pp. 54, 62-64, 72-75], che ritiene – tra altri motivi a supporto della sua lettura – non sia menzionata alcuna processione con un'icona mariana nella lezione per il 16 agosto del *Sinassario*, mentre il breve sommario che introduce la versione latina dell'*Akathistos*, che narra le vicende dell'assedio arabo di Costantinopoli, non si riferisce ad un'icona, ma bensì, secondo la studiosa, all'apparizione della Vergine stessa (*ibid*., pp. 63-64). *d*) La citazione, da parte del patriarca Niceforo e di Teofane il Confessore, di icone musive associate a quelle ad encausto rimosse dal patriarca Niceta durante il regno di Costantino V Copronimo (768-769) (Furlan, *Le icone*, p. 17). *e*) Ancora, ma siamo ormai in epoca post-iconoclastica, nel tesoro del monastero italo-greco di San Nicola di Gallucanta (provincia di Salerno) sono registrate alcune icone, tra cui una a mosaico. I documenti più antichi che citano l'immagine a mosaico sono datati 1058, ma il tesoro potrebbe risalire ad una data assai più alta: cf. almeno Marchionibus, *Affreschi, memoria di icone*, nt. 2 a p. 79. Per i documenti si veda P. Cherubini, *Le pergamene di S. Nicola di Gallucanta (secc. IX-XII)*, Nocera Inferiore 1990 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale; 9), pp. 37-38, 42-43, 48, 65-66, 68-70 e *passim*, 193-196 (documento 76, 1 gennaio 1058): 195; 197-200 (documento 77, gennaio 1058): 198; 219-223 (documento 88, marzo 1065): 221; forse l'icona è ancora citata nel 1109: pp. 309-313 (documento 126, dicembre 1109): 311. Le prime icone a mosaico menzionate, ad esempio, nei documenti monastici che vanno dal VII al XV secolo, pubblicati nei Dumbarton Oaks Studies, appaiono tutte in *typika* del XII secolo e forse non sono sempre da identificarsi con opere mobili: *Byzantine Monastic Foundation Documents*, a cura di J. Thomas – A. Constantinides Hero, con l'assistenza di G. Constable, 5 voll., Washington 2000 (Dumbarton Oaks Studies, 35): II, pp. 753, 754 (monastero del Cristo *Pantokrator* a Costantinopoli, *typikon* del 1136), 798, 827, 836, 838 (monastero della Madre di Dio *Kosmosoteira* vicino Vira, *typikon* del 1152). Non tengo in considerazione le testimonianze di età più bassa benché le icone che esse menzionano possano, in alcuni casi, risalire a secoli precedenti. Cf. qui anche nt. 34.

[7] K. Wessel, *Byzantine Enamels from the 5th to the 13th century*, Shannon Ireland 1969 (ed. or. Recklinghausen 1967).

[8] Furlan, *Le icone*. È in corso di stampa su «Arte medievale» un nuovo contributo dello studioso sull'argomento.

[9] Krickelberg-Pütz, *Die Mosaikikone*.

[10] O. Demus, *Die byzantinischen Mosaikikonen. I: Die Grossformatigen Ikonen*, Wien 1991.

continuazione per cura di Helmut Buschhausen ed ora di due articoli di Silvia Pedone[11].

Le icone bizantine a mosaico sono in verità rare, se ne contano oggi in totale, tra grande e piccolo formato, poco meno di una cinquantina[12]. I soggetti, testimoniati dalle opere esistenti, sono: Cristo (Pantocratore, di Pietà, Emmanuele), la Vergine (sola o più spesso con il Bambino, ma anche con il Bambino e i dodici Apostoli o con sant'Anna), san Nicola, san Demetrio, san Giorgio, san Teodoro Stratilate, san Teodoro Tiro, san Giovanni Battista, san Giovanni Teologo, san Basilio, san Giovanni Crisostomo, san Gregorio, Samuele (?), l'intero ciclo delle Feste, ma anche singole scene del *dodecaorton* e il ritratto collettivo dei Quaranta Martiri di Sebaste[13]. Nelle fonti sono citati ulteriori soggetti[14].

Le officine

Per quanto riguarda la produzione delle icone a smalto, le botteghe devono essere cercate, oltre che a Costantinopoli, nelle zone d'influenza bizantina, tra le quali segnalo la Georgia, l'Anatolia, ma anche l'Italia, in particolare Venezia e Palermo.

Le icone musive venivano prodotte anch'esse senz'altro nella capitale. Ad

[11] S. Pedone, *L'icona di Cristo di Santa Maria in Campitelli: un esempio di «musaico parvissimo»*, «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte» 60 (s. III, XXVIII) (2005, ma 2010), pp. 95-132; Ead., *Ergomouzaika*. E.C. Ryder ha dedicato la sua tesi di Dottorato (New York University, Institute of Fine Arts, 2007) alle icone a micromosaico del periodo tardo bizantino.

[12] All'elenco di quarantaquattro pezzi stilato da Furlan (*Le icone*, pp. 35-100), Krickelberg-Pütz (*Die Mosaikikone*, pp. 56-111) aggiunge la Vergine con il Bambino di Sofia della fine del XIII secolo - primo quarto del XIV [su questa icona si veda in ultimo: S. Neykova in *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies (Sofia, 22-27 August 2011)*, III, a cura di A. Nikolov, Sofia 2011, pp. 363-364]; il frammento palermitano con lo stesso soggetto e la medesima datazione, proveniente da Calatamauro ed oggi conservato nella Galleria Regionale della Sicilia, Palazzo Abatellis (Demus, *Die byzantinischen Mosaikikonen*, pp. 59-60, nr. 12, tav. XIII; *Federico e la Sicilia dalla terra alla corona*, II. *Arti figurative e arti suntuarie*, a cura di M. Andaloro, Siracusa-Palermo 2000², pp. 513-518, nr. 131); san Demetrio e san Giorgio dal monastero Xenophontos dell'Athos [E.N. Tsigaridas, *St George, St Demetrios*, in *Treasures of Mount Athos*, catalogo della mostra (Salonicco 1997), Thessaloniki 1997, pp. 54-57, nr. 2.1-2.2]. Mi permetto di segnalare inoltre, come aggiunta a queste due liste, la *Haghiosoritissa* nel Museo Diocesano di Palermo (fig. 4) del XII secolo (G. Travagliato, *Madonna supplicante [Vergine Haghiosoritìssa]*, in *La bella Italia. Arte e identità delle città capitali*, catalogo della mostra [Reggia di Venaria, Scuderie Juvarriane, 17 marzo - 11 settembre 2011; Firenze, Palazzo Pitti, 11 ottobre 2011 - 12 febbraio 2012], a cura di A. Paolocci, Cinisello Balsamo [Mi] 2011, pp. 214-215, nr. 5.1.2; su quest'opera, che solleva comunque dubbi riguardo al suo aspetto originario, si veda più avanti nel testo) e l'*Eleousa* della John C. Weber Collection, ora al Metropolitan Museum di New York (P. Dandridge, H.C. Evans, *Icon with the Virgin Eleousa*, in *Byzantium. Faith and Power*, pp. 217-218, nr. 128). Quindi, escludendo il pezzo da Calatamauro, senz'altro un frammento di mosaico monumentale (in altri casi rimane il dubbio) benché concepito come pannello isolato, il numero delle icone a mosaico superstiti (e note) sale a quarantanove.

[13] Furlan, *Le icone*, p. 13.

[14] *Ibid.*, pp. 13-14.

esempio Ettore Merkel attribuisce un piccolo gruppo di tavolette alla mano «di un *atelier* costantinopolitano diretto da un medesimo *magister musivarius* attivo al tempo dell'imperatore Andronico II Paleologo (1282-1328)»[15]. Si tratta del san Giovanni Battista del Tesoro di San Marco, recentemente restaurato (2004), del Dittico delle Dodici Feste conservato al Museo dell'Opera del Duomo di Firenze, dell'Annunciazione del Victoria and Albert Museum di Londra e del san Teodoro Stratilate dell'Ermitage di San Pietroburgo. L'accostamento tra i pezzi qui elencati è stato suggerito dalla forma delle lettere delle iscrizioni, dagli incarnati e da altre caratteristiche, come le aureole o i pavimenti. Un simile trattamento delle aureole o dei pavimenti si ritrova poi anche su altre tavolette di età paleologa, come quella rappresentante san Demetrio del Museo Civico di Sassoferrato.

Ma icone portatili a mosaico venivano realizzate forse pure a Salonicco e in qualche località greco-dalmata[16], sicuramente sul Monte Athos, a Nicea[17], a Cipro e a Venezia, nei paesi slavi, soprattutto in Russia[18].

E probabilmente pure in Sicilia dovettero prodursi immagini musive mobili[19]. Suggeriscono questa ipotesi, a mio avviso, diversi fattori: la presenza, alla fine del Settecento, a Palermo dell'icona con la Trasfigurazione (fig. 2) oggi al Louvre, per lo più datata tra fine XII secolo e inizio XIII[20], che mostra affinità tecniche (come l'uso di tessere di marmo per gli abiti)[21] e stilistiche con i mosaici del duomo di Monreale, in particolare quelli delle navate (si osservi il dinamismo di talune pose, o il modo di raffigurare il tipo anziano e quello giovane, o ancora il trattamento delle pieghe delle vesti). È stata inoltre notata la vicinanza tra la

[15] E. Merkel, *Mosaicista costantinopolitano e orafo, Icona di san Giovanni Battista, prima metà del XIV secolo*, in *Restituzioni 2004. Tesori d'arte restaurati*, dodicesima edizione, catalogo della mostra (Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari, 20 marzo - 20 giugno 2004), a cura di C. Bertelli, Vicenza 2004, pp. 152-155, nr. 27: 152.

[16] Furlan, *Le icone*, p. 11.

[17] Teodoro Metochite, nella sua *ekphrasis* della città di Nicea (1290 ca.), elogia lo splendore delle chiese cittadine e la lucentezza delle sacre icone fatte interamente di pietre preziose: cf. Effenberger, *Images of Personal Devotion*, p. 209.

[18] *Ibid.*, p. 210, e nt. 22 a p. 599.

[19] *Ibid.*, p. 209, come tesi insostenibile.

[20] G. Gentili, *Icona della Trasfigurazione*, in *Torcello alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente*, catalogo della mostra (Venezia, Museo Diocesano, 29 agosto 2009 - 10 gennaio 2010), a cura di G. Caputo – G. Gentili, Venezia 2009, p. 173, nr. 55 e fig. a p. 103; A. Effenberger in *Byzanz: Pracht und Alltag*, Bonn 2010, p. 164.

[21] A. Weyl Carr, *Icon with the Transfiguration*, in *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, catalogo della mostra (New York, The Metropolitan Museum of Art, 11 marzo - 6 luglio 1997), a cura di H.C. Evans – W.D. Wixom, New York 1997, pp. 130-131, nr. 77: 130. La studiosa sottolinea, comunque, che sebbene si registri questo espediente tecnico «there is no evidence that it was actually made in Sicily» e Jannic Durand scrive che «the mis-spelling of ΜΕΤΑΜΡΟΦΟCIC (Transfiguration) with the inversion of the letters 'O' and 'R' does not necessarily indicate a provincial manufacture» [J. Durand, *Micromosaic with the Transfiguration*, in *Byzantium 330-1453*, catalogo della mostra (Londra, Royal Academy of Arts, 25 ottobre 2008 - 22 marzo 2009), a cura di R. Cormack – M. Vassilaki, Londra 2008, p. 437, nr. 226].

cornice della tavola parigina e quella del Cristo del Bargello a Firenze (fig. 3), pezzo, quest'ultimo, variamente datato, negli studi più recenti, all'interno del XII secolo[22] o, seppure con meno seguito, entro la prima metà del XIII secolo[23], accostabile a sua volta, almeno in parte, al Pantokrator nella conca absidale della cattedrale di Cefalù, come già sottolineato da Demus[24].

All'inizio del Novecento era in Sicilia ancora un'altra icona a mosaico, quella con la Crocifissione oggi a Berlino[25], datata alla fine del XIII secolo e probabilmente proveniente dal mercato antiquario (nel XVII secolo, infatti, la tavola doveva trovarsi probabilmente in una collezione romana[26]).

Più fortemente legata al territorio e alla storia siciliana è invece la Vergine *Haghiosoritissa* (fig. 4) attestata nella cattedrale di Palermo almeno dal 1859 e oggi conservata nel vicino Museo Diocesano della città[27]. Che si tratti di una immagine «lavoro a musaico sopra tavola», come scriveva Di Marzo nell'Ottocento[28], non è certo; tuttavia M. Andaloro, che ha dato ripetutamente notizia dell'opera e ne ha proposto una cronologia in età ruggeriana[29], afferma che alcune sue caratteristiche «non contraddicono l'ipotesi di trovarsi davanti ad un mosaico portatile»[30], mentre G. Travagliato la ritiene un mosaico staccato.

Nuovi dati sulla circolazione nella Sicilia normanna di icone a mosaico sono emersi infine, di recente, da una tesi di laurea assegnata dalla cattedra di Storia

[22] Demus, *Die byzantinischen Mosaikikonen*, pp. 34-38, nr. 6; M.R. Menna, *Bisanzio e l'ambiente umanistico a Firenze*, «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte» s. III, 53 (1998, ma 2000), pp. 111-158: 154-156, nr. II; M. Bacci, *Icona del Pantocratore*, in *Lo spazio della Sapienza. Santa Sofia a Istanbul*, catalogo della mostra (Rimini, Castel Sismondo, 19 agosto - 11 novembre 2007), a cura di R. Piol – M. Ricci, Cinisello Balsamo (Mi) 2007, p. 106, nr. 11; Id., *Micromosaic with Christ Pantokrator*, in *Byzantium 330-1453*, p. 436, nr. 225; M. De Giorgi, *Icona del Pantocratore*, in *Torcello*, p. 166, nr. 23 e fig. a p. 72.

[23] Furlan, *Le icone*, pp. 53-54, nr. 11.

[24] O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1949, p. 393.

[25] A. Effenberger, *Mosaic Icon with the Crucifixion*, in *Byzantium. Faith and Power*, pp. 220-221, nr. 130. L'opera era sul mercato catanese nel 1901: P. Orsi, *Quadretto bizantino a mosaico della Sicilia*, in *Studien zur Kunst des Ostens Jos. Strzygowski gewidmet*, Vienna 1922, ristampato in Id., *Sicilia bizantina*, a cura di G. Agnello, con prefazione di U. Zanotti-Bianco, San Giovanni La Punta (Ct) 2000, pp. 99-104.

[26] H. Bushhausen, *Zur Frage des makedonischen Ursprungs von Mosaikikonen*, in *Byzantinē Makedonia, 324-1430 m. Ch.*, Thessaloniki 1995, pp. 57-66: 59; E. Pizzoli in *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, p. 360.

[27] Travagliato, *Madonna*.

[28] G. Di Marzo, *Delle Belle Arti in Sicilia dai Normanni sino alla fine del secolo XIV*, II, Palermo 1859, nt. 2 a p. 110.

[29] M. Andaloro, *La Vergine Haghiosoritissa dalla Cattedrale di Palermo*, in *Nobiles Officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo Reale di Palermo*, catalogo della mostra (Palermo, Palazzo dei Normanni, 17 dicembre 2003 - 10 marzo 2004 / Vienna, Hofburg, Schweizerhof, Alte Geistliche Schatzkammer, 30 marzo-13 giugno 2004), a cura di Ead., I, Catania 2006, pp. 558-559, nr. VIII.19: 559, pur sottolineando alcune convergenze, nella sostanza però più deboli, con l'orizzonte figurativo tardo-normanno.

[30] *Ibid.*, p. 558; Travagliato, *Madonna*. Il fondo dorato dell'immagine che mostra un tessuto musivo di qualità notevolmente inferiore, rispetto agli incarnati, risale ad un restauro. È documentato, ad esempio, l'intervento di Riolo nell'Ottocento: Di Marzo, *Delle Belle Arti*, nt. 2 a p. 110.

dell'Arte Bizantina della Sapienza del Prof. Antonio Iacobini[31]. A questi bisogna aggiungere la notizia dell'inventario della Cappella Palatina del 1309, che riporta informazioni in gran parte risalenti al 1277 e menziona una icona musiva di san Giorgio[32], e le «*yconas de opere musivo subtili quatuor*» citate nell'inventario di Santa Maria dell'Ammiraglio del 1333[33].

Stando alle testimonianze pervenuteci, la fortuna delle immagini a micromosaico sembra avere un picco nell'età paleologa[34]. Sono orientata a dare una spiegazione a questa particolare diffusione in una prospettiva di praticità ed economia: è nota la contrazione nel periodo tardo della storia bizantina di decorazioni musive monumentali, imprese impegnative e straordinariamente costose; un'icona invece poteva essere commissionata, pagata ed eseguita con meno dispendio di forze e di denaro.

Probabilmente i piccoli 'santini musivi' venivano realizzati, è una giusta intuizione di Furlan, negli (o in rapporto agli) *ergasteria* responsabili delle opere d'oreficeria e di smalto: questa ipotesi è suggerita tanto dalla concordanza sia di motivi decorativi che dell'effetto della materia (smalto-mosaico) quanto – qui personalmente concordo meno – dalla parentela (continuo a citare liberamente Furlan) del procedimento tecnico (colatura dello smalto tra i divisori metallici – applicazione delle tesserine sulla cera)[35].

In realtà, non solo le icone a mosaico di piccolo formato presentano i motivi che sono tipici degli smalti ma anche quelle di grande formato (seppure con tessere piccole). La cornice del Cristo del Bargello (fig. 3), così come quella simile della Trasfigurazione di Parigi (fig. 2), trovano infatti un paragone con di-

[31] D. Fiorentino, *Tra Bisanzio e la Sicilia normanna: le committenze artistiche di Matteo d'Aiello*, tesi di Laurea triennale in Storia dell'Arte Bizantina, relatore: Prof. A. Iacobini, Sapienza Università di Roma, a.a. 2008-2009, pp. 51, 91, 99. Sui documenti che attestano il dono di un'icona musiva da parte di Matteo d'Aiello (marzo 1171, maggio 1171) cf. ora M.J. Johnson, *Sacred Gifts: Icon Giving and Veneration in Norman Italy*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» s. III, 7, 2010, pp. 103-116: 103-107, che tuttavia riferisce con dubbio l'espressione «cum miesivo» alla cornice dell'icona.

[32] M. Andaloro, *La Cappella Palatina di Palermo e l'inventario del 1309 fra analisi e ragionamenti*, in *Nobiles Officinae*, pp. 91-115: 97, 114 e nt. 73 a p. 108.

[33] A. Garofalo, *Tabularium regiae ac imperialis capellae collegiatae Divi Petri sacri et regii palatii Panormitani*, Palermo 1835, p. 152; Andaloro, *La Cappella Palatina*, p. 97.

[34] T. Velmans, *Lo stile dell'icona e la regola costantinopolitana. I Balcani e la Russia*, in *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, a cura di Ead., Milano 2008², pp. 41-84, 227-229: 64. La studiosa sottolinea come le icone a mosaico fossero diffuse anche prima, benché non esistano esemplari precedenti al XII secolo (*ibid*., p. 64). Eppure sulla datazione dell'icona più antica la critica non è concorde: il mosaico portatile rappresentante san Nicola, oggi a Patmos, è infatti ricondotto all'XI secolo da alcuni studiosi (cf. Furlan, *Le icone*, pp. 35-36, nr. 1). Anche Marina Falla Castelfranchi ipotizza l'esistenza precoce di esemplari di tal genere (cf. Marchionibus, *Affreschi, memoria di icone*, nt. 2 a p. 79 e nt. 25 a p. 88). Per alcune testimonianze di icone a mosaico antecedenti al XII secolo si veda qui la nt. 6 e *passim*. Sulla menzione di icone negli inventari monastici di XI-XII secolo si veda Pentcheva, *The Sensual Icon*, Appendice 1.

[35] Furlan, *Le icone*, pp. 10-11.

versi smalti bizantini (fig. 1). E taluni motivi in verità compaiono anche sui manoscritti di età mediobizantina[36].

Dunque non è forse un caso se incontriamo in una stessa opera le due tecniche combinate insieme: ad esempio, nell'icona a mosaico con san Giovanni Teologo, datata all'inizio del XIV secolo e conservata nella Grande Lavra sul Monte Athos, il mosaico è corredato da una cornice in filigrana con clipei smaltati, seppure provenienti da un altro oggetto e qui reimpiegati[37].

Ancora, nell'inventario della collezione del cardinale Pietro Barbo (1417-1471, papa dal 1464), datato 1457 ma arricchito in momenti successivi, troviamo la citazione di icone greche «*de musaico*» con cornici in smalto[38].

È ben noto che questo inventario elenca, fatto eccezionale, ben venticinque icone bizantine a mosaico, pezzi che solo in rarissimi casi sono identificabili dubitativamente con testimonianze superstiti. Però, è stata avanzata anche l'ipotesi che le icone menzionate nel documento possano essere a smalto[39], permettendo così di affrontare la questione con un altro approccio metodologico: quello cioè della terminologia adottata.

[36] Si veda il caso delle cornici con motivi a croce delle icone poc'anzi citate, il Cristo del Bargello (fig. 3) e la Trasfigurazione del Louvre (fig. 2), accostabili ad esempi miniati (Bacci, *Icona del Pantocratore*, p. 106). Ancora altre testimonianze potrebbero arricchire questo repertorio condiviso tra diversi *media* artistici. Si veda Moretti, "Érga chymeutá", nt. 34 a p. 349. Cf., inoltre, per un generico riferimento allo sviluppo di uno stile specifico che interessa icone musive, smalti e miniature durante il periodo paleologo, Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, p. 393.

[37] Furlan, *Le icone*, pp. 65-66, nr. 18. Per un'ottima riproduzione fotografica si veda P.L. Vocotopoulos, *Funzioni e tipologia delle icone*, in *Il viaggio dell'icona*, pp. 109-149, 230-234: 109 e t. 87 a p. 110.

[38] A. Iacobini – G. Toscano, *Omero, Iliade*, in *Andrea Mantegna e i Gonzaga. Rinascimento nel Castello di San Giorgio*, catalogo della mostra (Mantova, 16 settembre 2006 - 14 gennaio 2007), a cura di F. Trevisani, Milano 2006, pp. 256-259: 259; S. Moretti, *Roma bizantina. Opere d'arte dall'impero di Costantinopoli nelle collezioni romane*, Roma 2007, p. 50; A. Iacobini – G. Toscano, *«More graeco, more latino». Gaspare da Padova e la miniatura all'antica*, in *Mantegna e Roma. L'artista davanti all'antico*, a cura di T. Calvano – C. Cieri Via – L. Ventura, Roma 2010, pp. 125-190: 152-153. Sull'inventario si veda X.F. Salomon, *Cardinal Pietro Barbo's Collection and its Inventory Reconsidered*, «Journal of the History of Collections» 15 (2003), 1, pp. 1-18; P. Tosini, *Inventario dei beni del cardinale Pietro Barbo presso il palazzo di S. Marco in Roma*, in *I gusti collezionistici di Leonello d'Este. Gioielli e smalti* en ronde-bosse *a corte*, catalogo della mostra (Modena, Galleria Estense, 20 dicembre 2002 - 16 marzo 2003), a cura di F. Trevisani, Modena 2003, pp. 241-242. Le icone, come gli altri pezzi elencati nell'importantissimo documento, sono tutte stimate economicamente. Il valore monetario delle immagini sacre non era del tutto estraneo al mondo bizantino; si veda in tal senso la testimonianza di Michele Psello, che considera le immagini sacre anche sotto il profilo estetico: A. Cutler (with R. Browning), *In the Margins of Byzantium? Some Icons in Michael Psellos*, in Id., *Byzantium, Italy and the North. Papers on Cultural Relations*, London 2000, pp. 65-75 [già pubblicato in «Byzantine and Modern Greek Studies» 16 (1992), pp. 21-32].

[39] O. Demus, *Two Palaeologan Mosaic Icons in the Dumbarton Oaks Collection*, «Dumbarton Oaks Papers» 14 (1960), pp. 87-199: 96; Salomon, *Cardinal Pietro Barbo's Collection*, p. 7. Sicuramente tessere musive particolarmente brillanti venivano anche chiamate smalti: cf. *Medieval Mosaics: Light, Color, Materials*, Atti della Giornata di studi *La Luce del Potere: Problemi nascosti nei mosaici medievali* (Firenze, 14 maggio 1998), a cura di E. Borsook – F. Gioffredi Superbi – G. Pagliarulo, Milano 2000 (Villa I Tatti, 17), pp. 192-193.

La terminologia: qualche nota

In un primo momento, ho scartato l'ipotesi di questa lettura, soprattutto per la registrazione nell'inventario, da parte dello stesso compilatore, di icone musive senza e con cornici a smalto, come già detto. I due termini, dunque, vengono distinti. Successivamente però ho potuto considerare meglio la questione e, benché non abbia cambiato idea sull'interpretazione del documento quattrocentesco, ho trovato che il termine mosaico in passato veniva, in effetti, utilizzato anche per indicare la tecnica dello smalto.

Per l'occasione rammento solo due casi: il vescovo Guglielmo Lindano, alla fine del Cinquecento, descrive l'icona con cornice a smalti del Cristo Benefattore nella basilica romana di Santa Prassede, come «*opere mosaico tessulatum*»[40]. Ma ancora, circa due secoli dopo, l'abate Iacopo Morelli, custode e poi bibliotecario della Libreria di San Marco a Venezia, intento a stilare una nuova ricognizione e classificazione inventariale di alcuni oggetti del Tesoro e del Santuario della basilica marciana, nel considerare la celebre icona con san Michele arcangelo a mezzo busto (fig. 1) nomina, ad un certo punto, «mosaico» la tecnica a smalto *cloisonné*[41]. Viceversa il termine smalto può essere utilizzato per indicare semplicemente una superficie lucida, risplendente. Riporto un solo esempio: nel testamento di Eustazio Boilas (1059)[42] si menziona un Vangelo arricchito dalle immagini smaltate dei quattro evangelisti, molto probabilmente quattro miniature dai colori brillanti[43].

Infine, ma non alla fine, l'aspetto per così dire mutevole del metallo splendente e dello smalto è reso in greco, sottolinea Bissera Pentcheva, con il verbo *me-*

[40] M. Andaloro, *Gli smalti dell'icona col Cristo 'Evergetês' nella Basilica romana di Santa Prassede*, «Prospettiva» 40 (1985), pp. 57-61: 57. Cf. W. Lindanus, *Apologia pro eadem D. Petri Apostoli Liturgia*, Antuerpiae 1589, p. 98.

[41] E. Merkel, *Artista costantinopolitano, Icona con il busto dell'arcangelo Michele, seconda metà del X - prima metà dell'XI secolo, rifacimenti e restauri di orafi veneziani: XIV e XIX secolo*, in *Restituzioni 2006. Tesori d'arte restaurati*, tredicesima edizione, catalogo della mostra (Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari, 25 marzo - 11 giugno 2006), a cura di C. Bertelli, Vicenza 2006, pp. 136-141, nr. 21: 136; S. Marcon, *Il Tesoro di San Marco: le legature preziose e gli studi di Iacopo Morelli su numerosi oggetti*, in *Oreficeria sacra a Venezia e nel Veneto: un dialogo tra le arti figurative*, a cura di L. Caselli – E. Merkel, Treviso 2007 (Ricerche storiche, 8), pp. 131-165: pp. 145-147, 159, nr. 16 e in particolare si guardi la fig. 4 a p. 146. Sull'icona si veda almeno, oltre alla scheda di Merkel in *Restituzioni 2006* citata all'inizio della nota, B.V. Pentcheva, *The Performative Icon*, «The Art Bulletin» 88 (2006), 4, pp. 631-655; M. De Giorgi, *Icona dell'Arcangelo Michele*, in *Torcello*, p. 173, nr. 54, fig. a p. 102; Pentcheva, *The Sensual Icon*, p. 115 e *passim*.

[42] Sul documento si veda: S. Vryonis, *The Will of a Provincial Magnate, Eustathios Boilas (1059)*, «Dumbarton Oaks Papers» 11 (1957), pp. 263-277 (rist. in Id., *Byzantium: its Internal History and Relations with the Muslim World*, London 1971); P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, pp. 15-63; Hetherington, *Enamels in the Byzantine World*, p. 34; M. Parani – B. Pitarakis – J.-M. Spieser, *Un exemple d'inventaire d'objets liturgiques: Le Testament d'Eustathios Boïlas (Avril 1059)*, «Revue des Etudes Byzantines» 61 (2003), pp. 143-165.

[43] *Ibid.*, p. 162.

tallaxo (*μεταλλάξω*), che descrive la reazione del metallo ai cambiamenti di temperatura[44], e *metallon* (*μέταλλον*) è un altro termine per indicare le gemme e le tessere musive ancora con l'idea del cambiamento causato dalla reazione alla luce[45]. Terminologia quest'ultima attestata anche nelle epigrafi latine che accompagnano i mosaici altomedievali romani (*metalla* come tessere d'oro e d'argento)[46].

Una particolare iconografia

Oltre alle officine e alla terminologia, altro punto di contatto tra le due categorie di immagini è costituito, a mio avviso, dalla suggestione di particolari iconografie. La *Vergine* di Cracovia (fig. 5), attribuita ad un *atelier* cipriota attivo verso la metà[47] o la prima metà del XIII secolo[48], conservata nella chiesa polacca di Sant'Andrea delle Clarisse e, secondo la tradizione, legata alla regina Salomea (1211 ca.-1268), figlia del principe di Cracovia e poi sposa di Colomanno d'Ungheria, ripete chiaramente motivi decorativi presenti sugli smalti e l'iconografia della *Haghiosoritissa*[49] nello specifico caso potrebbe rimandare ad un'altra famosa, quanto misteriosa, icona: la cosiddetta *Chymeftí*. Questo epiteto della Vergine – associato all'icona a smalto della *Theotokos* conservata nella cappella di San Demetrio all'interno del Grande Palazzo di Costantinopoli, citata nel *De cerimoniis* e ricordata all'inizio della relazione[50] – si legge a fianco ad un tipo di Maria effigiato sul 'frontespizio' della celebre icona dell'XI-XII secolo al Sinai. Come si evince da questa galleria di Vergini rappresentate al *top* dell'icona sinaitica, la *Chymeftí* è molto simile alla *Haghiosoritissa*, ma da essa si doveva distinguere – almeno in quei secoli – dal momento che le troviamo rappresentate entrambe, una a fianco all'altra. Il termine *Chymeftí* rimanda al materiale, lo smalto, e a livello iconografico il particolare più evidente ai nostri occhi che separa i due

[44] Pentcheva, *The Performative Icon*, p. 643. Sulla terminologia adottata nelle fonti greche per indicare le icone a mosaico cf. qui p. 999 e nt. 3.

[45] *Ibid.*, pp. 643-644.

[46] Ringrazio il Prof. Antonio Iacobini per avermi segnalato questa testimonianza occidentale. Cf. E. Borsook, *Rhetoric or Reality: Mosaics as Expressions of a Metaphysical Idea*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz» 44 (2000), 1, pp. 2-18: 4.

[47] Furlan, *Le icone*, p. 56.

[48] Krickelberg-Pütz, *Die Mosaikikone*, pp. 86-87, 109, 111.

[49] Su questa iconografia e sul titolo si veda S. Der Nersessian, *Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection*, «Dumbarton Oaks Papers» 14 (1960), pp. 69-86; M. Andaloro, *Note sui temi iconografici della Deesis e dell'Haghiosoritissa. L'icona dell'Haghiosoritissa di Palermo*, «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte» n.s., 17 (1970), pp. 85-153: 118-143; N. Patterson Ševčenko, *Virgin Hagiosoritissa*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III, New York-Oxford 1991, p. 2171; M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998, nt. 101 alle pp. 130-131 e *passim*; Marchionibus, *Affreschi, memoria di icone*, nt. 95 alle pp. 114-115.

[50] Moretti, "Érga chymeutá", p. 341 e ntt. 4 e 5 a p. 347.

tipi è il capo: abbassato nell'*Haghiosoritissa*, sollevato nell'altro caso[51]. Tale dettaglio, che coinvolge anche le mani della Vergine, maggiormente rivolte verso l'alto nella *Chymefti*[52], sembra indicare più concretamente il colloquio con Cristo/Dio, che infatti compare a mezzo busto/evocato dalla mano in alcune opere a smalto dove troviamo la Vergine nello stesso atteggiamento di supplica. Si veda il reliquiario di Maastritcht, l'encolpio o il rivestimento a smalto di un'icona perduta conservati al Metropolitan Museum of Art di New York, opere tutte e tre databili tra fine XI e/o inizi XII secolo, o ancora l'encolpio di Sofia (fig. 6), fatto risalire al XII secolo, nel quale però la Madre di Dio compare stante[53].

Per quanto riguarda la versione con la figura stante di Maria in dialogo con Cristo/Dio effigiato o evocato nella mezzaluna, essa sembra comparire in diverse immagini miniate realizzate tra XI e XII secolo: ad esempio, sul Lezionario Megale Panagia 1 (f. 1v) della Biblioteca del Patriarcato di Gerusalemme, manoscritto datato agli anni 1060-1061, che nel XIV secolo era nelle mani di una monaca[54]; sul *typicon* della confraternita clerico-laicale di Santa Maria di Naupactos, monastero femminile nei pressi di Tebe (Grecia) del 1080[55] (fig. 7); sul cod. Lavra 103A (f. 3r) del secolo XII[56].

Si ritiene che la miniatura della Vergine sul documento di Santa Maria la Naupattitissa (fig. 7) rappresenti l'icona venerata dalla confraternita[57]. Se l'ipotesi è, come credo, corretta, allora si può forse immaginare che questa fosse a smalto o a mosaico: lo dichiarano la cornice interna a crocette e il 'pavimento' a scacchiera (quest'ultimo, ad esempio, lo ritroviamo, seppure con motivi diversi, su numerose immagini a micromosaico di epoca paleologa). Seguendo questa linea interpretativa, c'è spazio per un'altra proposta (non documentabile ogget-

[51] G. Fiaccadori, *Parergon Tarvisinum*, «Miscellanea Marciana» 17 (2002, ma 2003), pp. 47-70: 49. Cf., inoltre, Moretti, "Érga chymeutá", ntt. 5 e 7 alla p. 347. Sulla problematica questione degli epiteti della Vergine si veda almeno: A. Guiglia Guidobaldi, *Vergine orante e Vergine in preghiera: l'immagine e il suo nome*, in *Deomene. L'immagine dell'orante fra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra (Ravenna, Museo Nazionale 25 marzo - 24 giugno 2001), a cura di A. Donati – G. Gentili, Milano 2001, pp. 33-39.

[52] Andaloro, *Note sui temi iconografici*, p. 122.

[53] Per brevità, nell'ampia bibliografia, menziono solamente (e rispettivamente in ordine di citazione): A. Weyl Carr, *Enkolpion with the Virgin Hagiosoritissa*, in *The Glory of Byzantium*, pp. 165-166, nr. 113; H.C. Evans, *Double-Faced Enkolpion*, *ibid.*, p. 165, nr. 112; Ead., *Revetments from an Icon of the Virgin Hagiosoritissa*, *ibid.*, pp. 348-349, nr. 236; J.D. Alchermes, *Enkolpion with Standing Virgin*, *ibid.*, pp. 332-333, nr. 226.

[54] P.L. Vocotopoulos, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem*, translated from the Greek by D.M. Whitehouse, Athens-Jerusalem 2002, p. 24 e fig. a p. 25, nr. 1.

[55] Lo statuto della Confraternita venne redatto nel 1048, ma, danneggiato, intorno al 1080 fu scritto e firmato nuovamente. Su questo nuovo documento, oggi conservato nel Tesoro della Cappella Palatina (Tabulario n. 1), si veda ora M.R. Menna, *La miniatura con la Vergine Haghiosoritissa nella pergamena della confraternita di S. Maria La Naupattitissa*, in *Nobiles Officinae*, pp. 546-547, nr. VIII. 15; S. Moretti in *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, pp. 350-351.

[56] Der Nersessian, *Two Images*, p. 84 e fig. 8.

[57] N. Oikonomides, *The First Century of the Monastery of Hosios Loukas*, «Dumbarton Oaks Papers» 66 (1992), pp. 245-255: 248; ma già Di Marzo, *Delle Belle Arti*, p. 23.

tivamente, come la precedente ipotesi): la miniatura (cm 28 x 13) potrebbe rappresentare la copia uno a uno dell'icona venerata[58], e nel caso fosse stata a mosaico verrebbe ad anticipare una tipologia – quella appunto dell'icona a mosaico di piccolo formato – che a noi è nota solo attraverso esemplari più tardi.

Ulteriori influenze

In termini più generali, le icone con rivestimenti a smalto sembrano influenzare anche quelle a tempera, come stanno a dimostrare una tavola con san Nicola al Sinai databile tra X e XI secolo e più numerose testimonianze del periodo comneno e oltre[59].

Letture iconologiche

Ma torniamo al rapporto tra icone a smalto e a mosaico. Non posso qui approfondire l'affascinante questione di eventuali letture iconologiche che le accomunano. Accenno solo al fatto che le immagini realizzate con questi materiali colorati[60] permettevano una forte interazione con la luce, naturale e artificiale. La luce, come è ben noto, è elemento primario e ricco di significati nell'estetica bizantina[61].

Lo smalto e il mosaico, poi, venivano realizzati con l'intervento del fuoco: elemento che evoca l'idea di una purificazione della materia[62].

Implicazioni antropologiche

Sono infine da ricordare le implicazioni antropologiche connesse alla fruizione di

[58] Ringrazio il Prof. A. Iacobini il quale mi ha suggerito questa ulteriore possibilità di lettura che si accorda perfettamente con quanto leggiamo nel *typicon*: l'icona cambiava spesso luogo, sostando periodicamente, per la durata di un mese, in una chiesa per poi passare ad un'altra accompagnata da una processione con canti. Questo uso liturgico, di cui altri hanno discusso l'origine, poteva essere agevolato dalle piccole dimensioni dell'immagine. Dal *typicon* non sono stata in grado di ricavare ulteriori informazioni sull'oggetto venerato.

[59] MORETTI, "Érga chymeutá", p. 346 e nt. 40 a p. 350. Per una buona riproduzione fotografica si veda VELMANS, *Lo stile dell'icona*, t. 27 a p. 48.

[60] Sul fascino dei colori cui i Bizantini erano sensibili si veda L. JAMES, *Light and Colour in Byzantine Art*, Oxford 1996, capitolo 5; EAD., *What Colours were Byzantine Mosaics*, in *Medieval Mosaics: Light, Color, Materials*, pp. 35-46: 40. E inoltre J. GAGE, *Colour and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, London 1993, pp. 39-64, 274-277, 306-308 (*Light from the East*).

[61] La letteratura sul tema è molto ampia, menziono solo, per i riferimenti in termini molto generali: G. PODSKALSKY – A. CUTLER, *Light*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, New York-Oxford 1991, pp. 1226-1227; G. FEDERICI VESCOVINI, *Luce*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VIII, Roma 1997, pp. 25-35.

[62] PENTCHEVA, *The Performative Icon*, p. 643.

questi 'oggetti' sacri. Vorrei rapidamente attirare l'attenzione soprattutto su un punto: il coinvolgimento dei sensi. Per questa tematica sono debitrice delle osservazioni della Pentcheva: secondo la studiosa infatti l'icona interagiva con il contesto e con il fedele, vibrava alla luce delle candele e all'olio delle lampade, al suono della musica, del canto e delle preghiere, alla fragranza dell'incenso e alla presenza e al respiro di chi vi si accostava[63]. L'immagine materializzava l'assenza.

Narra Psello che l'imperatrice Zoe[64] «aveva foggiato di sua mano, con molta accuratezza, un Gesù per così dire tutto suo, lo aveva incrostato dei materiali più splendidi e ne aveva realizzato un'effigie che pareva animata: essa dava risposta quando le veniva domandato col trascolorare delle tinte, e il suo colore era spia del futuro»[65]. L'icona posseduta dalla sovrana macedone è generalmente ritenuta un'opera a smalto, in qualche caso invece a mosaico[66]. A noi qui non interessa distinguere, ma sottolineare come il materiale, l'uno o l'altro (o forse anche entrambi), si prestava a veicolare il colloquio della divinità col fedele.

[63] *Ibid.* Sulla «presenza dell'io» in rapporto all'opera d'arte, sulla reazione emotiva dello spettatore davanti all'immagine nel periodo mediobizantino insiste anche, proponendo considerazioni più ampie, J.-M. Spieser, *L'arte*, in *Il mondo bizantino*, II, *L'impero bizantino (641-1204)*, a cura di J.-C. Cheynet, ed. it. a cura di S. Ronchey – T. Braccini, Torino 2008 (ed. or. Parigi 2006), pp. 397-425: 420-421. Interessante è la constatazione che «questo sviluppo della sensibilità va di pari passo con l'accentuazione di un decorativismo molto lontano dalla tradizione classica» (*ibid.*, p. 421).

[64] Sulla figura di Zoe si veda il contributo di M. della Valle negli Atti di questo convegno.

[65] Psello, *Imperatori*, VI, 66 (vedi qui nt. 1). Sull'attribuzione da parte di Psello di significati simbolici ai colori e sul Cristo *Antiphonites* di Zoe, James, *Light and Colour*, pp. 80-85. A. Weyl Carr sottolinea da parte di Psello «his disgust with Empress Zoe's showy devotional response to her icon of Christ Antiphonites», in un discorso più generale rivolto all'atteggiamento che, a suo avviso, la corte imperiale aveva sviluppato, perlomeno a partire dalla metà dell'XI secolo: questa cerchia infatti «deplored piety devoid of aesthetic taste, and created an aesthetic and eventually stylistic boundary around itself» (A. Weyl Carr, *Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople*, in *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, a cura di H. Maguire, Washington 1997, pp. 81-99: nt. 9 alle pp. 82-83). Su questa enigmatica effigie e la cappella che la conteneva si veda inoltre P. Magdalino, '*Constantinopolitana*', in *Aetos. Studies in honour of Cyril Mango*, a cura di I. Ševčenko – I. Hutter, Stuttgart 1998, pp. 220-232 [rist. in P. Magdalino, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot 2006 (Variorum collected studies series, 855)]; G. Zulian, *Reconstructing the Image of an Empress in Middle Byzantine Constantinople: Gender in Byzantium, Psellos' Empress Zoe and the Chapel of Christ Antiphonites*, «Rosetta» 2 (2007), pp. 32-55; Pentcheva, *Icone e potere*, pp. 200-202; Ead., *The Sensual Icon, ad indicem*. Devo al Prof. Andrea Paribeni, che ringrazio, la segnalazione dell'articolo di G. Zulian.

[66] Furlan, *Le icone*, p. 21. Le opere che riportano questo epiteto in realtà sono perlopiù a mosaico (Cristo *Antiphonites* nella chiesa, oggi distrutta, della *Koimesis* a Nicea, del 1065 circa, e Cristo *Antiphonites* nella chiesa della Vergine *Arakiotissa* a Lagoudera, dal 1192; non si tratta però, in entrambi i casi, di opere mobili), ma anche ad affresco (pittura del XIV-XV secolo sul pilastro sud-est della navata di San Demetrio a Tessalonica). Cf. C. Mango, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhagen 1959, pp. 142-148; Pentcheva, *Icone e potere*, nt. 34 a p. 216. L'*Antiphonites* compare pure su una moneta dell'imperatrice Zoe del 1041-1042 e una sua icona (di cui però non è specificata la materia) viene menzionata nell'inventario del monastero della Madre di Dio *Kecharitomene* fondato a Costantinopoli dall'imperatrice Irene, moglie di Alessio I Comneno, all'inizio del XII secolo (*ibid.*; P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, «Revue des études byzantines» 43 (1985), pp. 5-165: 153; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, pp. 649-724: 715). Così come è nota solo dalle fonti, perché distrutta dagli iconoclasti, un'icona dell'*Antiphonites*, che faceva da *pendant* ad una della Vergine, nella chiesa costantinopolitana della Chalkoprateia (Guiglia Guidobaldi, *Vergine orante*, p. 34).

Fig. 1. Venezia, basilica di San Marco, Tesoro, icona a smalto: san Michele arcangelo a mezzo busto.

Fig. 2. Parigi, Musée du Louvre, icona musiva: Trasfigurazione.

Fig. 3. Firenze, Museo Nazionale del Bargello, icona musiva: Cristo (su concessione del MIBAC).

Fig. 4. Palermo, Museo Diocesano, icona musiva: Vergine.

Fig. 5. Cracovia, Sant'Andrea delle Clarisse, Tesoro, icona musiva: Vergine.

Fig. 6. Sofia, Natsionalen Arkheologicheski Muzei, encolpio: Vergine.

Fig. 7. Palermo, Cappella Palatina, Tesoro, Tabulario n. 1: miniatura con la Vergine.

Livia Bevilacqua

Basilio *parakoimomenos* e i manoscritti miniati: impronte di colore nell'Ambrosiano B 119 sup.

La committenza artistica aristocratica a Bisanzio nell'età macedone è un fenomeno ancora assai poco indagato nella sua complessità. Eppure gran parte della produzione di opere d'arte, in questo periodo di rigogliosa fioritura culturale, si può ricondurre proprio all'iniziativa di alti funzionari e dignitari dell'impero bizantino, oltre che a quella dell'imperatore e delle alte sfere ecclesiastiche. Un ambito particolarmente favorevole per lo studio di tale fenomeno è quello della produzione libraria. Per un cospicuo nucleo di manoscritti di epoca macedone si può infatti accertare una committenza da parte di laici di altissimo rango, grazie alle notizie fornite dai colofoni[1] o, nei casi più fortunati, dai ritratti e dalle pagine di dedica che vi sono inseriti[2]. Non tutti questi codici però sono in grado di comunicare qualcosa sul 'gusto' artistico ed estetico dei loro facoltosi proprietari e/o donatori, giacché in gran parte essi non recano illustrazioni. Vi sono naturalmente importanti eccezioni: per limitarci soltanto ad alcune tra quelle maggiormente note, ricordiamo la Bibbia della Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Reg. gr. 1, con i suoi celebri ritratti del sacellario Leone, di suo fratello Costantino e dell'igumeno Makar[3]; la 'Bibbia di Niceta' (conservata in tre frammenti oggi rispettivamente a Torino, Firenze e Copenaghen), in cui, in un epigramma di dedica, si loda il committente, Niceta appunto, cubicolario imperiale[4]; oppure ancora il caso particolare del Vangelo F.V. 18 della Bibliote-

[1] Si veda, ad esempio, G. Cavallo, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 31 (1981), pp. 395-423: 411-412, dove vengono enumerati alcuni casi di manoscritti commissionati da personaggi di rango aristocratico ricordati dai rispettivi colophon.

[2] I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976.

[3] K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts*, Wien 1996², pp. 40-41; *Die Bibel des Patricius Leo. Codex Reginensis graecus 1 B*, a cura di S. Dufrenne – P. Canart, Zürich 1988 (Codices e Vaticanis selecti, 75); P. Canart, *La «Bibbia di Leone»*, in *Oriente Cristiano e Santità. Figure e storie di Santi tra Bisanzio e l'Occidente*, catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio - 14 novembre 1998), a cura di S. Gentile, s.l. 1998, pp. 140-146, nr. 3. Si veda ora: *La Bible du Patrice Léon. Codex Reginensis Graecus 1. Commentaire codicologique, paléographique et artistique*, a cura di P. Canart, Città del Vaticano 2011 (Studi e testi, 463).

[4] Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B I.2; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut.

ca Regionale Universitaria di Messina, i cui epigrammi aurei su pagine purpuree ricordano Dionisio, governatore del tema di Opsikion[5].

Un episodio poco noto ma assai singolare, sinora annoverato nell'elenco delle opere decorate ma non illustrate, è costituito da un manoscritto contenente trattati di tattica militare, conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano (B 119 sup.): esso si può ricondurre alla committenza di un personaggio di primo piano nella società bizantina del X secolo, Basilio *parakoimomenos*, che sappiamo esser stato anche un appassionato 'amatore' di opere d'arte di ogni genere. L'eunuco Basilio, figlio illegittimo dell'imperatore Romano I Lecapeno ed eminenza grigia dell'impero bizantino per quasi mezzo secolo (dagli anni '40 agli anni '80 del X secolo), fu infatti, al suo tempo, uno dei più attivi mecenati, nel senso più ampio e, si può dire, 'moderno' del termine.

Dalle fonti cronachistiche, dai sigilli e dal riscontro con le stesse opere d'arte si evince che il personaggio di cui parliamo nasce intorno al 915 (è dunque poco più giovane del suo primo signore, Costantino VII Porfirogenito) e compie una carriera fulminea alla corte imperiale[6]: ha meno di trent'anni e già lavora a stretto contatto con l'imperatore, occupandosi di questioni concernenti la sua stessa persona, i suoi familiari e le sue relazioni diplomatiche, in qualità, di volta in volta, di *protovestiarios* (addetto al guardaroba), *megas baioulos* (tutore dell'erede al trono) e *basilikos* (agente imperiale)[7]. La carica di *parakoimomenos* (cioè incaricato di vegliare sul sonno dell'imperatore)[8], la più elevata cui un eunuco potesse aspirare, gli viene conferita nel 947 e l'anno seguente egli ottiene il titolo aulico di patrizio. Oltre agli affari di Palazzo, inizia a seguire anche quelli militari, combattendo campagne in Asia Minore al fianco del generale

V.9; Copenaghen, Biblioteca Reale, GKS 6. H. Belting – G. Cavallo, *Die Bibel des Niketas. Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden 1979.

[5] A. Iacobini – L. Perria, *Il Vangelo di Dionisio. Un manoscritto bizantino da Costantinopoli a Messina*, Roma 1998 (Milion. Studi e ricerche d'arte bizantina, 4).

[6] Per le notizie sulla vita di Basilio e sulle fonti che rendono possibile la ricostruzione del suo profilo biografico si veda W.G. Brokkaar, *Basil Lacapenus. Byzantium in the tenth century*, in *Studia byzantina et neohellenica Neerlandica*, a cura di W.F. Bakker – A.F. van Gemert – W.J. Aerts, Leiden 1972, pp. 199-234.

[7] Per il significato di queste cariche si vedano, rispettivamente: N. Oikonomides, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 305; V. Laurent, *'Ο μέγας Βαΐουλος. A l'occasion du parakoimomène Basile Lécapène*, «'Επετερὶς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 23 (1953), pp. 193-205; per quanto concerne il termine 'basilikos', sulla difficoltà di attribuirvi un significato preciso e sulle varie ricorrenze di esso nelle fonti, cf. N. Adontz, *Les Taronites en Arménie et à Byzance*, «Byzantion» 10 (1935), pp. 531-551: 532; R. Jenkins lo traduce come «imperial agent» in Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, a cura di G. Moravcsik – R.J.H. Jenkins, Washington D.C. 1967 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 1), pp. 190-191.

[8] R. Guilland, *Fonctions et dignités des Eunuques, 1*, «Etudes Byzantines» 2 (1944), pp. 185-225: 191-201, *Le Parakoimomène* (ripubbl. in Id., *Recherches sur les institutions byzantines*, I, Berlin-Amsterdam 1967, pp. 202-215); Oikonomides, *Les listes*, p. 305; A. Kazhdan, *Parakoimomenos*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III, New York-Oxford 1991, p. 1584.

Niceforo Foca – con il quale si trova anche a celebrare il trionfo nell'ippodromo di Costantinopoli – e che nel 963, per ricompensarlo del supporto accordatogli durante la sua ascesa al trono, crea appositamente per lui un nuovo titolo, quello di *proedros*[9]. Sotto Giovanni Zimisce (969-976), combatte insieme all'imperatore in Bulgaria, riportando ancora vittorie e alla sua morte assume la guida dello Stato come tutore di Basilio II e suo fratello Costantino ancora minorenni. Ma nel 985 Basilio II, raggiunta la maturità, lo farà deporre ed esiliare, ponendo violentemente fine a un'ascesa vertiginosa che probabilmente, se egli non fosse stato un eunuco, gli avrebbe aperto le porte della *basileia*.

Una serie relativamente cospicua di opere d'arte, alcune delle quali conservate (mentre di altre ci è giunto solo il ricordo nelle fonti), si può facilmente ricondurre a Basilio, giacché la sua 'firma' di committente è presente su ognuna di esse[10]. Sulla cornice del coperchio della stauroteca oggi conservata a Limburg an der Lahn, si legge l'epigrafe metrica che ci comunica che «ὃν Βασίλειος [ὁ] πρόεδρος ἐξόχως / σέβων ἐκαλλώπισε τὴν θήκην ξύλου», «Il proedro Basilio, poiché onorava moltissimo (Cristo), abbellì la custodia del legno». Ma il prezioso reliquiario è solo la più celebre delle opere d'arte da costui commissionate. Altre, ben note, sono altrettanto agevolmente riconducibili a Basilio: una coppia di calice e patena di diaspro e argento dorato si conserva nel Tesoro di San Marco a Venezia, seppur trasformata, in epoca moderna, in reliquiario per la testa di san Giovanni Battista[11]; un altro reliquiario fu ritrovato a Camaldoli da Enrica Follieri e contiene il cranio di san Simeone Stilita[12]. Di un monastero da lui fatto edificare in onore del suo santo eponimo sappiamo da Michele Psello che fu smantellato da Basilio II[13]; e ancora, un altro reliquiario perduto, contenente un frammento del cranio di santo Stefano, è noto da fonti seicentesche[14].

Un aspetto del mecenatismo di Basilio al quale sinora è stata dedicata minore attenzione dal punto di vista storico-artistico è quello della produzione libra-

[9] Questo termine dovrebbe essere interpretato, letteralmente, come presidente del Senato, ma ad esso non corrispondeva di fatto alcun reale incarico: si trattava di un'onorificenza puramente d'apparato. Cf. Oikonomides, *Les listes*, p. 299.

[10] Cf. L. Bouras, *'Ο Βασίλειος Λεκαπηνὸς παραγγελιοδότης ἔργων τέκνης*, in *Constantine VII Porphyrogenitus and His Age*, Second International Byzantine Conference (Delfi, 22-26 luglio 1987), a cura di A. Markopoulos, Athens 1989, pp. 397-434; M.C. Ross, *Basil the Proedros Patron of the Arts*, «Archaeology» 11 (1958), pp. 271-275; da ultima L. Bevilacqua, *Basilio 'parakoimomenos', l'aristocrazia e la passione per le arti sotto i Macedoni*, in *La Sapienza bizantina. Un secolo di ricerche sulla civiltà di Bisanzio all'Università di Roma*, Atti della Giornata di studi (Roma, 10 ottobre 2008), a cura di A. Acconcia Longo – G. Cavallo – A. Guiglia – A. Iacobini (Milion. Studi e ricerche d'arte bizantina, 8), Roma 2012, pp. 183-202.

[11] A. Grabar, *Calice-reliquiario della testa di S. Giovanni Battista*, in *Il Tesoro di San Marco*, II, *Il Tesoro e il Museo*, a cura di H.R. Hahnloser, Firenze 1971, pp. 71-72, nr. 66; Ross, *Basil the Proedros*.

[12] E. Follieri, *Un reliquiario bizantino di s. Simeone Stilita*, «Byzantion» 35 (1965), pp. 62-82.

[13] Michele Psello, *Cronografia* I, 19-21 (Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, a cura di D. Del Corno – S. Impellizzeri – U. Criscuolo – S. Ronchey, Milano 1984, I, pp. 28-33).

[14] E. Follieri, *L'ordine dei versi in alcuni epigrammi bizantini*, «Byzantion» 34 (1964), pp. 447-467.

ria legata al suo nome, finora studiata quasi esclusivamente sotto l'aspetto paleografico. Questa circostanza si deve principalmente al fatto che, dei manoscritti che sono frutto della sua committenza, nessuno ha conservato illustrazioni[15]. È appunto tale questione che si intende recuperare nelle pagine che seguono, con particolare riferimento a quello che è forse proprio, nel *corpus* dei manoscritti prodotti per volontà del *parakoimomenos*, quello considerato in maniera più marginale dagli storici dell'arte[16].

Il più noto infatti è certamente quello che contiene quarantotto Omelie di Giovanni Crisostomo e che si conserva nel monastero di Dionisiou sul Monte Athos, con la segnatura 70[17]. Esso è composto da 418 fogli pergemenacei, che misurano 385 x 295 mm, nei quali il testo, in minuscola, è disposto su due colonne di ventinove righe ciascuna; la decorazione è limitata alle testate degli 'incipit', a forma di Π (solo la prima si chiude in una cornice rettangolare) con motivi geometrici e vegetali, e alle elaborate iniziali fitomorfe, mentre i *tituli* delle varie omelie sono vergati in maiuscola. Nelle pagine del manoscritto, le parole stesse talvolta si fanno decorazione, componendo *silhouettes* di varia ispirazione: croci, piccole colonne con basi e capitelli, e così via. Pur non presentando dunque miniature figurate, il manoscritto è caratterizzato da un apparato decorativo di grande vivacità cromatica. Le ornamentazioni fitomorfe delle testate, come è stato rilevato da H. Belting, si inseriscono pienamente nel gusto

[15] Non discuteremo in questa sede l'ipotesi recentemente proposta da S. Wander, *The Joshua Roll*, Wiesbaden 2012, che include tra i manoscritti di Basilio anche il celebre 'Rotulo di Giosuè' (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 431).

[16] Il presente contributo costituisce una parte di uno studio più ampio da me dedicato alla figura di Basilio come committente di opere d'arte, nell'ambito della mia ricerca di Dottorato in Storia dell'Arte dal titolo *Arte e aristocrazia a Bisanzio da Basilio I a Basilio II (867-1025): Costantinopoli, la Grecia e l'Asia Minore*, tesi discussa nel maggio 2010 presso l'Università di Roma 'La Sapienza', Facoltà di Scienze Umanistiche. Colgo l'occasione per ringraziare il Prof. Antonio Iacobini, mio tutor e costante punto di riferimento in tutte le fasi della mia ricerca, il Prof. Carlo Maria Mazzucchi per il costruttivo confronto sulle principali questioni relative al manoscritto Ambr. B 119 sup., nonché il personale della Biblioteca Ambrosiana di Milano.

[17] Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei*, pp. 22-24; *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts. Miniatures – Headpieces – Initial Letters*, I, *The Protaton and the Monasteries of Dionysiou, Koutloumousiou, Xeropotamou and Gregoriou*, Athens 1974, pp. 422-423. Su questo manoscritto si vedano anche: K. Weitzmann, *Probleme der mittelbyzantinischen Renaissance*, «Archäologischer Anzeiger» 49 (1933), pp. 336-360: 351-352; K.-S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, III, *Manuscripts in the Monasteries of Mount Athos and in Milan*, Boston 1935, p. 9, nr. 87; K. Weitzmann, *The Joshua Roll*, Princeton 1948, p. 42; Belting – Cavallo, *Die Bibel des Niketas*, pp. 10-11; I. Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, Leiden 1981, I, p. 12, nr. 14; G. Galavaris, *'Η ζωγραφική τῶν χειρογράφων στὸν δέκατον αἰώνα*, in *Constantine VII Porphyrogenitus and His Age*, Second International Byzantine Conference (Delfi, 22-26 luglio 1987), a cura di A. Markopoulos, Athens 1989, pp. 333-375: 335-336; K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts. Addenda un Appendix*, Wien 1996, p. 31. Per lo studio di questo codice, la cui visione diretta è a me preclusa in ragione del suo luogo di conservazione, ho potuto usufruire delle riproduzioni messe cortesemente a mia disposizione dal Patriarchal Institute for Patristic Studies di Salonicco. Ringrazio la Dott.ssa K. Kalamartzi-Katsarou per la disponibilità accordatami.

orientaleggiante dell'epoca e trovano confronti puntuali con analoghe soluzioni nelle altre tecniche artistiche, come gli smalti coevi, ad esempio proprio quelli della stauroteca di Limburg an der Lahn[18].

Del manoscritto athonita K. Weitzmann ha posto in evidenza proprio questa ricca decorazione da lui definita 'Blüten-Blatt-Ornamentik', considerandola il più antico esemplare datato che rechi solo questo tipo di ornamentazione, in seguito canonica nella produzione libraria[19]. Infatti, il volume conserva, al f. 416r, un colophon in cui si legge, oltre alla firma del copista (il *notarios* Niceforo), che esso venne copiato «per Basilio patrizio e *parakoimomenos* del nostro imperatore santo e amante di Cristo, Costantino Porfirogenito»[20]; inoltre, poiché riporta anche l'indicazione dell'indizione, tale sottoscrizione rende possibile stabilire il 955 come anno di produzione del codice.

Per un secondo manoscritto l'attribuzione al *parakoimomenos* rimane ipotetica: si tratta del ms. gr. 55 della Biblioteca Pubblica di San Pietroburgo, un codice in maiuscola alessandrina contenente i Vangeli e le epistole di san Paolo[21]. H. Belting e G. Cavallo considerano problematica l'attribuzione di questo manoscritto alla committenza di Basilio, dal momento che l'epigramma di dedica (composto, sul f. 1v, in un'elegante maiuscola epigrafica rossa e oro) si limita a ricordare la pietà del committente Basilio senza specificare l'identità di costui: <Τὸ θερμὸν ὄντος> πίστεως Βασιλείου / <κάλλιστον ἔργον> ... ἀναγράφει[22].

[18] H. Belting, *Problemi vecchi e nuovi sull'arte della cosiddetta "Rinascenza macedone" a Bisanzio*, in *XXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* (Ravenna, 18-27 aprile 1982), Ravenna 1982, pp. 31-57; Id. *Kunst oder Objekt-Stil? Fragen zur Funktion der „Kunst" in der „Makedonischen Renaissance"*, in *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des Europäischen Mittelalters*, a cura di I. Hutter, Wien 1984, pp. 65-83.

[19] Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei*, pp. 22-24.

[20] Ἐγράφη τῷ ἐνδοξοτάτῳ Βασιλείῳ πατρικίῳ καὶ παρακοιμωμένῳ τοῦ φιλοχρίστου καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως Κονσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου διὰ χειρὸς Νικηφόρου νοταρίου δούλου ἐλαχίστου μηνὶ Ἰουλίῳ ἰνδικτιόνος ιγ΄. Accanto al colophon è presente una seconda sottoscrizione, in una grafia visibilmente più tarda, che ricorda le circostanze in cui il manoscritto fu donato al monastero di Dionisiou: un certo Massimo lo dona al monastero, per sciogliere un voto, e dichiara di aver sostenuto una fatica e una spesa considerevole per procurarselo e 'rinnovarlo' (forse si intende che con l'occasione il codice si giovò di un restauro): + Ἀφιερώθη καὶ τὸ παρὸν βιβλίον ὑπ᾽ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ μαξίμου, ἐν τῇ αὐτῇ σεβασμία καὶ ἱερᾷ μονῇ τοῦ κυρίου διονυσίου, ὡς καὶ τὰ λοιπά· ὁ γοῦν βουληθεὶς συλλῆσαι ἐκ τούτων, ἐχέτω τὰς ἀρὰς τῶν ἁγίων π(ατέ)ρων + εὔχεστε δὲ ὑπὲρ τοῦ π(ατ)ρ(ό)ς μου κωνσταντίνου ἱερομονάχου, καὶ μνημονεύετε· ὡς ὅτι πολλὴν σπουδὴν καὶ δαπάνην ἐποίησεν, ἕως οὗ παραλάβοι ταῦτα τὰ βιβλία· καὶ ἀνεκαίνησεν καὶ ἐστάχωσεν αὐτὰ.

[21] Dimensioni: 302 x 202 mm. Cf. E. de Muralt, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Imperiale Publique*, Petersbourg 1864, p. 31; G. Thibault, *Monuments de la notation ekphonétique de l'Eglise grecque*, Petersbourg 1913, p. 42; Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei*, p. 27; Id., *Die byzantinische Buchmalerei. Addenda*, pp. 34-35.

[22] Il senso dell'incipit di questo epigramma si deve intendere: «È l'ardore della fede di Basilio a scrivere quest'opera bellissima». Il testo greco completo dell'epigramma recita: <Τὸ θερμὸν ὄντος> πίστεως Βασιλείου / <κάλλιστον ἔργ>ον συλλογὴν θεηγόρων / <εὐαγγελιστῶν> τεσσάρων ἀναγράφει / <ἐπιστολῶν>τε δέκα τεττάρων βάθη / <τοῦ θυμοτ>ερποῦς ῥήτορος πυριπνόου / <ἔθνη

Ciò che lascia perplessi i due studiosi è che non compaia, nell'epigramma, nessuna delle cariche civili del committente, fatto difficilmente spiegabile se questi fosse il nostro Basilio[23]. Ad avviso di entrambi, questa mancanza si potrebbe giustificare solo con la produzione del codice negli anni di regno di Romano II (959-963), ipotesi che troverebbe supporto nella probabile vicinanza cronologica (che si nota nelle particolarità calligrafiche) con il ms. Dionysiou 70, datato al 955, esaminato poc'anzi, e di arte libraria altrettanto elevata: Belting e Cavallo propendono per un'assegnazione dei due codici allo stesso atelier, in considerazione di alcune caratteristiche sia paleografiche (la maiuscola epigrafica dei *tituli*) sia decorative (le *pylai* realizzate in 'Blüten-Blatt-Ornamentik')[24]. Si sarebbe tentati di concludere che il donatore di questo codice sia un omonimo del nostro personaggio; oppure si potrebbe anche suggerire un'altra possibilità, ovverossia che il manoscritto debba essere attribuito alla fase finale della vita di Basilio[25]. Una volta deposto dal legittimo sovrano Basilio II, il *parakoimomenos* potrebbe essersi ritirato nel proprio monastero, o in un altro lontano dalla capitale, e aver continuato la propria attività di mecenate instancabile anche nel breve esilio finale. Al personaggio di cui ci stiamo occupando, la cui multiforme cultura ormai ben conosciamo, potrebbe ricondurre anche il gusto arcaizzante manifestato nell'impiego della maiuscola alessandrina e di quella epigrafica, insieme ai riferimenti nel testo, anch'essi già rilevati da G. Cavallo, alla predilezione per la raccolta di oggetti di carattere sacro (τὰ θεῖα καὶ ποθεῖ καὶ συλλέγει) e al suo fervore religioso. Ma si tratta di indizi, nonostante i quali, per il momento, il problema legato alla committenza e alla produzione di questo manoscritto continua a costituire un quesito aperto.

Desidero invece ora concentrare l'attenzione su un terzo codice legato al nome di Basilio, conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano (Ambr. B 119 sup.), di genere alquanto diverso e di grande interesse proprio per la sua atipi-

σαγ>ηνεύοντος ἰχθύων δίκην / λόγοις τὰ πλήθη νουθετοῦντος ἐν λόγοις / οὗπερ νοῶν τις τὸν φιλευσεβῆ τρόπον / τοῦ κτήτορος δή φημι καὶ προθυμίαν / πόθον τε τὸν ζέοντα καὶ τἆλλα βλέπον / καὶ τὴν ἀκριβῆ τοῦ σκοποῦ θεωρίαν / καὶ ζῆλον ὄντως ὄντα πρός θεὸν μέγαν / ὃν ἔνδον οὗτος ἐγκεκρυμμένον φέρει / ζηλωτὸν εἴποι τοῦτον ἐκ τῶν πρακτέων / μέλλοντα μισθοὺς τῶν πόνων ἐπαξίους / εἰληφέναι μάλιστα πρὸς τοῦ δεσπότου / κ]αὶ τὴν ἀμοιβὴν ἀξιοπρεπεστέραν / <ἀν>θ᾽ ὧν τὰ θεῖα καὶ ποθεῖ καὶ συλλέγει / <κ>αὶ τοῖς μετ᾽ αὐτὸν πρόξενος σωτηρίας / <ὀφ>θέσεται πῶς συλλογῆ θεοπλόκω. Belting – Cavallo, *Die Bibel des Niketas*, p. 25. Le integrazioni, proposte da G. Cavallo, sono ipotetiche. Bouras, '*Ο Βασίλειος Λεκαπηνός*, p. 401, trascriveva erroneamente il colophon di un altro manoscritto di San Pietroburgo, il Б, I, 5, attribuendolo al nostro gr. 55.

[23] Belting, Cavallo, *Die Bibel des Niketas*, pp. 25-27.

[24] Secondo i due studiosi, apparterrebbe allo stesso atelier anche la 'Bibbia di Niceta' (cf. nt. 4): *ibid.*, pp. 20, 32.

[25] Un eventuale avanzamento cronologico di alcuni decenni dovrebbe però essere sottoposto ad una verifica della compatibilità codicologica e paleografica, per la quale non ho le necessarie competenze e che dunque dovrebbe essere rimessa ad uno specialista.

cità. Esso contiene una raccolta di trattati antichi di tattica militare e navale, ma purtroppo ci è pervenuto in maniera incompleta, e inoltre i suoi fascicoli superstiti sono raccolti disordinatamente entro la rilegatura attuale.

Il committente viene nominato nel titolo (al f. 339r[26]), nell'epigramma di dedica e nel proemio (ff. 339r-339v) di uno dei trattati inclusi nella raccolta: Ναυμαχικὰ συνταχθέντα παρὰ Βασιλείου πατρικίου καὶ παρακοιμωμένου: «Trattato degli scontri navali, composto per Basilio patrizio e *parakoimomenos*». Come si è ricordato all'inizio, Basilio partecipò in prima persona a numerose (e vittoriose) campagne militari, al fianco di Niceforo Foca e Giovanni Zimisce. Soprattutto questa passione per la tematica militare, così legata alle sue esperienze vissute, si riflette dunque nel manoscritto Ambrosiano.

Il codice si presenta oggi contenuto in una legatura del XV secolo, eseguita in Oriente, ma che racchiude quelli che già a quel tempo erano non più che i frammenti del volume originario: molti fascicoli infatti sono andati perduti, e quelli rimasti non rispettano più la sequenza corretta, bensì vi sono radunati alla rinfusa. Ne risulta un codice di 348 fogli, nei quali il testo è disposto su 31 righe e un'unica colonna per pagina, vergato in un'elegante minuscola.Vi sono raccolti quattordici trattati militari, antichi, tardoantichi e bizantini[27]. Solo uno di essi, attualmente l'ultimo della serie, è stato composto *ex novo*, e per volontà del committente: il trattato sugli scontri navali, appunto. Nelle parole del proemio, l'anonimo autore, servendosi di un *topos* letterario, rivolge il suo ringraziamento a Basilio, per avergli concesso l'opportunità di esprimere il proprio ardore scrivendo di una materia, quella bellica, che si addice particolarmente alla propria giovane età: materia nella quale il *parakoimomenos* si è dimostrato maestro in occasione delle sue campagne terrestri, e certamente – se mai ve ne sarà bisogno – saprà mostrarsi altrettanto abile in quelle via mare[28]. Basilio dunque appare qui come committente in una doppia veste: non solo fa confezio-

[26] Si segue qui la numerazione dei fogli che compare su ognuno di essi in alto a destra, la stessa utilizzata anche da C.M. Mazzucchi, *Dagli anni di Basilio parakimomenos (Cod.* Ambr. *B 119 sup.)*, «Aevum» 52 (1978), pp. 267-316; occorre però tener presente che sui fogli che costituiscono il codice sono presenti tre diverse numerazioni, vergate in epoche diverse.

[27] Nella raccolta Ambrosiana sono attualmente contenuti i seguenti trattati: Onesandro, *Strategicon* (parafrasi) (ff. 1r-5av; 104r-113r); Anonimo del VI sec., *De re strategica* (ff. 6r-17v); Maurizio, *Taktika*. (ff. 114r-124v; 96r-103v; 18r-88v); Urbicio, *Cynegeticus* (ff. 89r-91v); Urbicio, *Tacticon* (ff. 93r-95v); Anonimo del VI sec., *Rethorica militaris* (ff. 135r-140v); *Conciones militares* (estratti da Senofonte, Giuseppe Flavio, Erodiano; più due discorsi di Costantino VII) (ff. 141r-161r); Anonimo, c.d. *Stratagemata ambrosiana* (ff. 162r-185v); Leone VI, *Tacticae Constitutiones* (ff. 186r-322r); Leone VI, *Naumachica* (ff. 323r-331r); Leone VI, *Excerptum nauticum* (ff. 331r- 331v); Maurizio, *De fluminibus traiecendis* (parafrasi di *Strategicon*, XII, 8, 21) (ff. 331v-332v); Sirianus magister, *Naumachica* (ff. 333r-338v); Anonimo, *Naumachica* per Basilio (ff. 339r-342v). Cf. Mazzucchi, *Dagli anni*, pp. 282-284.

[28] Per una traduzione del testo, si veda Mazzucchi, *Dagli anni*, pp. 294-295; cf. J.H. Prior – E.M. Jeffreys, *The Age of the ΔΡΟΜΩΝ. The Byzantine Navy ca. 500-1204*, Leiden-Boston 2006 (The Medieval Mediterranean. Peoples, economies and cultures, 400-1500, 62), pp. 521-527.

nare un manoscritto, facendovi copiare testi già esistenti, ma esprime la richiesta che venga composto un nuovo trattato per integrarne il contenuto. I *Naumachica*, d'altra parte, non sono l'unica opera letteraria commissionata da Basilio: come è già stato dimostrato, anche il manoscritto gr. 28 (Rep. I 17) della Biblioteca Universitaria di Lipsia, contenente il *De cerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito, trasmette un'edizione del testo che, al capitolo I 96, include interpolazioni successive ai fatti del 963 (quando salì al trono Niceforo II Foca), e che questa nuova edizione fu voluta proprio dal *parakoimomenos* (a quel tempo divenuto anche *proedros*)[29]. Questi casi di committenza in campo letterario dimostrano l'ampiezza di interessi e la profonda e multiforme cultura di Basilio. In quella stessa *Relatio* in cui Liutprando raccontò la propria pessima esperienza costantinopolitana, dipingendo con tinte fosche la corte bizantina e i personaggi che la frequentavano, il vescovo cremonese – lo ricordiamo – ebbe a definire Basilio «sapientissimus», riconoscendogli una virtù la cui fama oltrepassò così i confini dell'impero[30].

Ma torniamo alla raccolta Ambrosiana. A parte l'eleganza della scrittura, che già di per sé costituisce un elemento di altissima qualità estetica, la decorazione del manoscritto appare limitata alle *pylai* che incorniciano i diversi trattati, sobriamente delineate in blu e oro (fig. 1)[31] –, ma lontane dalla 'Blau-Gold-Ornamentik' di cui Weitzmann mostrava tanti esempi[32] – e alle piccole iniziali vergate in rosso ai lati del testo. Una decorazione analoga per individuare i titoli si può riscontrare, a mia conoscenza, solo in un altro manoscritto strettamente imparentato con l'Ambrosiano e conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (Plut. LV.4): le ornamentazioni che un tempo ne arricchivano le pagine hanno perso tutto il loro colore, ma si intuisce, dalla traccia che esse hanno lasciato entro i contorni a penna, che alcune di queste testate a fascia rettilinea erano costituite da una banda orizzontale dorata contornata da una linea blu. Questo codice, che come il nostro risale alla metà del X secolo, contiene anch'esso una raccolta di trattati militari che in parte coincidono con quel-

[29] Cf. O. Kresten, *Sprachliche und inhaltliche Beobachtungen zu Kapitel I 96 des sogenannten"Zeremonienbuches„*, «Byzantinische Zeitschrift» 93 (2000), pp. 474-489; si veda anche P. Magdalino, *Constantinople médiévale. Etudes sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996, p. 14. Studi più recenti hanno inoltre riferito alla committenza di Basilio la composizione del libro VI del cd. Teofane Continuato: J.M. Featherstone, *Theophanes Continuatus VI and* De Cerimoniis *I, 96*, «Byzantinische Zeitschrift» 104 (2011), 1, pp. 115-123.

[30] Liutprando da Cremona, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, 15: «Sederunt cum eo ad disceptationem vestram secundum eorum traditionem sapientissimi viri, Attico pollentes eloquio, Basilius parakinumenos, proto a secretis, protovestiarius et duo magistri» (Liudprandi Cremonensis, *Opera omnia. Antapodosis, Homelia Paschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana*, a cura di P. Chiesa, Turnholti 1998 [Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 156], p. 194).

[31] L'unico *titulus* a non presentare la cornice è quello dei *Naumachica*.

[32] Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei*, pp. 7-8.

li inclusi nell'Ambrosiano ed è stato attribuito alla committenza dell'*entourage* di Costantino VII Porfirogenito, se non all'imperatore in persona[33]. Nel codice Laurenziano, le fascette in blu e oro si alternavano a più elaborate testate decorative a 'Laubsäge' con elementi vegetali, anch'esse ormai prive di colore.

Nel manoscritto Ambrosiano, solo il trattato *Taktika* di Maurizio contiene al suo interno vere e proprie illustrazioni. Esse sono meramente funzionali al testo, giacché esprimono graficamente quanto nel trattato viene spiegato con parole, tanto che nella maggior parte dei casi si tratta di semplici schemi a penna fatti di simboli alfabetici e grafici, con un senso pratico che appartiene alla natura stessa del trattato di Maurizio, vero e proprio *vademecum* per il condottiero[34]. Talvolta però il disegnatore ha indugiato sui dettagli di tali schemi, tanto da raggiungere esiti particolarmente felici, come nel grafico che illustra il brano in cui si spiega come costruire un accampamento: la planimetria del '*castrum*' con le porte 'a gamma' (f. 88r, fig. 2), pur rientrando nella tradizione illustrativa del trattato di Maurizio, rende l'immagine con mano più ferma e maggiore sensibilità artistica rispetto ad altri esemplari dello stesso testo, quali il Vat. gr. 1164 (ca. 1020)[35] e il Laur. Plut. LV.4 (X secolo)[36]. In un caso, l'artista dell'Ambrosiano ha poi inserito un'illustrazione che non trova paragoni nella tradizione manoscritta dello *Strategikon*: la disposizione dello schieramento di fanteria viene infatti mostrata come fosse vista dall'alto, su due file, con gli scudi e le lance allineate (fig. 3).

Alla fine del trattato di Urbicio, il f. 95 risulta tagliato nella parte inferiore e la lacuna è stata poi integrata con una pergamena che contiene un palinsesto. Tuttavia il testo prosegue senza soluzione di continuità tra il recto e il verso del foglio: il che farebbe pensare che nel *bas de page* del foglio 95r potesse trovarsi forse un'illustrazione. Se così fosse, in una data non precisata, essa dev'essere stata asportata, probabilmente da un avido 'raccoglitore'. Non si può tuttavia escludere che in quello spazio fosse previsto un disegno che invece non fu mai eseguito, e, sebbene non si riscontrino altri casi analoghi all'interno del manoscritto (che al contrario appare accuratamente rifinito in tutte le sue parti), in questa seconda eventualità il taglio della pagina andrebbe attribuito a un intento di riutilizzo della pergamena ancora bianca.

[33] Sostenne questa seconda ipotesi, tra gli altri, A. Dain, *Les stratégistes byzantins*, a cura di J.-A. de Foucault, «Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. Travaux et mémoires» 2 (1967), pp. 317-392: 382-385. Ma non essendo più presente il colophon si tratta solo di suggestioni prive di riscontro.

[34] Cf. Mauricii, *Strategikon (Das Strategikon des Maurikios)*, a cura di G.T. Dennis – E. Gamillscheg, Wien 1981 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 17); *Three Byzantine Military Treatises*, a cura di G.T. Dennis, Washington D.C. 1985 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 25; Dumbarton Oaks Texts, 9).

[35] Cf. Dain, *Les stratégistes byzantins*, pp. 385-386; *Three Byzantine Military Treatises*, p. 5.

[36] Dain, *Les strategistes byzantins*, pp. 382-385; *Three Byzantine Military Treatises*, p. 5. Nel manoscritto laurenziano, il foglio che ospitava tale illustrazione è andato perduto: se ne osserva tuttavia la traccia, impressa sul verso del f. 53.

Lo stesso foglio 95 mostra nel verso un altro indizio del tutto inatteso e di eccezionale interesse, dal quale si ricava che il codice Ambrosiano doveva costituire un unicum tra gli altri che contengono trattati militari. Ma procediamo con ordine. Sfogliando le pagine del manoscritto, si nota in più punti, laddove le carte sono andate perdute, che esse hanno lasciato un'impronta sul foglio che si trovava loro di fronte: nella maggior parte dei casi quest'impronta corrisponde alle testate che decoravano gli incipit. Ma, quando si arriva al f. 95v (l'ultima pagina del *Taktikon* di Urbicio), emerge qualcosa di diverso: non l'impronta di una cornice ma quella di una miniatura a piena pagina, che un tempo si trovava sul recto del foglio a fronte, che in un momento imprecisato venne asportato (fig. 4). Non resta che l'ombra delle figure che occupavano la pagina perduta, poche tracce di colore blu, rosso, forse verde, concentrate nella parte più alta del foglio e in due fasce verticali, una al centro e una sulla destra. C.M. Mazzucchi, che ha studiato il manoscritto dal punto di vista paleografico, aveva già rilevato queste tracce, leggendovi foglie d'edera e generici 'nastri' vegetali[37]. In realtà, uno sguardo attento vi riconoscerà non già una decorazione fitomorfa, bensì delle figure umane, di cui si distinguono la posa frontale, i contorni circolari dei volti, le vesti militari (fig. 5): nella fascia più alta queste figure sono disposte una al fianco dell'altra, perfettamente frontali, tranne l'ultima a sinistra, che sembra essere in movimento, con il mantello svolazzante. Tutte queste figure tengono in mano delle lance. Anche nelle file verticali i personaggi appaiono abbigliati con vesti militari: essi sono disposti, al centro, in una fila singola, a destra, invece, a coppie. Anch'essi tengono chiaramente in mano delle lunghe lance. Nonostante la traccia si sovrapponga al testo della pagina e il foglio 95 sia (come già detto) mutilo nella sua parte inferiore, nei pochi tratti che si sono conservati non sarà difficile riconoscere la rappresentazione di un vero e proprio schieramento di fanteria.

Il soggetto è perfettamente coerente con il contenuto del testo in cui si inserisce, e tuttavia esso è estremamente insolito, in particolare per via della disposizione 'a griglia' delle file di personaggi, che nella pagina perduta erano ovviamente speculari. Una simile composizione trova oggi riscontri parziali solo nelle illustrazioni di soggetto sacro. La fila di figure nella parte alta della pagina ricorda infatti alcune scene presenti in manoscritti miniati veterotestamentari, dove sono raffigurati gli schieramenti per eccellenza, cioè le gerarchie angeliche, scene la cui composizione è caratterizzata da una fascia superiore in cui i personaggi sono affiancati in maniera paratattica. Tra i possibili esempi, pur tutti leggermente posteriori cronologicamente, si possono chiamare a confronto la visione di Isaia del Vat. gr. 1162, f. 119v (prima metà del XII secolo); ma

[37] Mazzucchi, *Dagli anni*, p. 314.

anche scene di Giudizio Universale (ms. Par. gr. 74, f. 51v, seconda metà dell'XI secolo) o rappresentazioni delle Potenze Angeliche (ms. Athous Dionysiou 587, f. 123v, seconda metà dell'XI secolo). Esempi analoghi sono rintracciabili tra l'altro anche in altri media artistici, come gli avori (si veda ad esempio il pannello eburneo con Giudizio Universale al Victoria and Albert Museum, fine X - inizio XI secolo). Più difficile è reperire riscontri per le figure allineate su colonne verticali: un'idea di respiro analogo compare nel manoscritto gr. 211 della Biblioteca Nazionale di Atene (fine IX - inizio X secolo)[38], dove, al f. 34v, a margine del testo di un'omelia di Giovanni Crisostomo, è illustrata la parabola delle dieci dracme, mentre coppie di angeli assistono alla scena sorreggendo dei ceri in una posa simile a quella dei soldati della miniatura Ambrosiana[39].

Ma sono possibili ulteriori osservazioni. All'esame autoptico del manoscritto, si può notare che le parti del foglio sulle quali è rimasta impressa una concentrazione di colore più consistente corrispondono alle 'convessità' causate dall'increspatura della pergamena: la maggiore pressione tra i due fogli affrontati, esercitata in quei punti quando il manoscritto era chiuso, potrebbe aver causato il trasferimento solo di una parte del colore dell'immagine originale. Poiché anche nel resto del foglio 95v si riscontrano alcune tracce, benché minime e poco riconoscibili, si potrebbe forse suggerire che la miniatura perduta rappresentasse uno schieramento a tutta pagina (fig. 6), più vicino, per le sue caratteristiche, a certe rappresentazioni di moltitudini armate nell'Antico Testamento, ad esempio le dodici tribù d'Israele nel libro dei Numeri (come nella miniatura al f. 116r della Bibbia Vat. Reg. gr. 1), o nella *Topografia Cristiana* di Cosma Indicopleuste (ms. Vat. gr. 699, f. 52r, fig. 7). Entrambi questi casi, però, costituiscono per noi solo una suggestione perché la rappresentazione dei soldati

[38] Sul manoscritto ateniese si vedano: Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei*, pp. 57-58; A. Marava-Chatzinicolau – C. Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*, III, Athens 1997, pp. 24-53; G. Gasbarri, *Retorica e immagine: le Omelie figurate di Giovanni Crisostomo nel codice Athen. gr. 211*, «Nuovi Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari» 19 (2005), pp. 21-40; Id., *Cristo al tempio, Lazzaro, il formicaleone. Osservazioni iconografiche su alcune miniature dell'Athen. gr. 211*, «Rivista di Storia della Miniatura» 14 (2010), pp. 17-31.

[39] La presenza di figure in vesti militari, sovrapposte l'una all'altra in modo da mostrare all'osservatore solamente il busto, potrebbe far pensare che non ci si trovasse in presenza di personaggi a figura intera, ma di busti, dunque forse raffigurati entro clipei. Una soluzione, cioè, simile a quella adottata nel *Salterio* di Basilio II (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 17), dove, su due file verticali ai lati del ritratto imperiale, sono raffigurate le 'icone' dei santi militari invocati dal committente a propria protezione. Tale suggestivo accostamento mi è stato suggerito dal Prof. F. D'Aiuto (che qui ringrazio) al termine della mia comunicazione in occasione del Congresso cui si riferiscono questi Atti. Tuttavia, nell'impronta della miniatura in questione non si riscontrano le tracce delle dorature che ci si aspetterebbe di trovare a caratterizzazione dei clipei e dei nimbi, nel caso in cui si fosse in presenza di ritratti di santi. Infatti, dove nella decorazione di questo manoscritto è stata impiegata la foglia d'oro, essa ha lasciato, sulle facciate prospicienti, la traccia, facilmente riconoscibile, dell'ossidazione, completamente assente sul f. 95v.

schierati è limitata ad una parte, nel contesto di una composizione di più ampio respiro; né vi si riscontra l'equilibrata disposizione delle figure, sovrapposte in file ordinate, che caratterizza l'immagine dell'Ambrosiano. Per di più la miniatura che abbiamo (o meglio, che non abbiamo più) davanti, rappresentava un soggetto profano, in quanto tale insolito nella miniatura bizantina del X secolo[40] e che si è abituati, al contrario, a ritrovare su opere di altro genere come, ad esempio, le antiche colonne coclidi istoriate di Costantinopoli.

Data la vicenda conservativa del manoscritto Ambrosiano, non è possibile oggi affermare se la miniatura perduta fosse un'illustrazione interna al testo oppure il frontespizio di uno dei trattati, o addirittura dell'intero volume. La trattatistica militare, questo genere amato nel mondo bizantino e rifiorito soprattutto nel X secolo, non assume mai di norma una veste figurativa così elaborata, che potremmo definire 'di lusso'. I manoscritti che contengono opere di tattica hanno per loro stessa natura una finalità eminentemente pratica, non di apparato e dunque presentano illustrazioni solo nella misura in cui queste sono necessarie per la comprensione più immediata dei precetti che essi dettano: sono opere probabilmente destinate ad essere portate con sé dal condottiero nelle campagne militari, come veri e propri prontuari[41]. Anche nelle versioni più prestigiose di tali trattati, l'immagine è strettamente funzionale al testo: e in questo anche il manoscritto Laurenziano Plut. LV.4, già più volte citato, non fa eccezione.

In conclusione dunque, e a differenza di quanto si è creduto sinora, possiamo affermare che il codice Ambrosiano, lungi dall'essere aniconico, doveva possedere in origine un apparato illustrativo eccezionale, molto più ricco di quanto si sia conservato e conteneva almeno una (o forse più) miniature figurate: elemento quest'ultimo che ci riconduce alla persona del suo committente. Sappiamo infatti che Basilio, oltre che abile condottiero, era un cortigiano amante del lusso e delle cose belle: probabilmente si fece eseguire questo manoscritto, non per portarlo realmente con sé in guerra, bensì perché la sua cultura, che spaziava negli ambiti più disparati, gli faceva desiderare per la propria biblioteca un libro 'tecnico' che fosse anche un oggetto 'prezioso'.

Secondo lo studio di C.M. Mazzucchi[42], la compilazione di questo codice fu portata a termine nel 959, dopo il rientro dalla vittoriosa campagna militare contro i Saraceni. Poiché nel testo dei *Naumachica* si loda apertamente Basilio come condottiero, già Mazzucchi aveva pensato al nostro manoscritto come ad un'opera di propaganda in vista dell'imminente spedizione a Creta. Tuttavia,

[40] Un discorso a parte riguarda però i trattati scientifici, di cui, com'è noto, sussistono edizioni mediobizantine riccamente illustrate.

[41] Cf. *Three Byzantine Military Treatises*, in part. pp. 1-7 .

[42] Cf. Mazzucchi, *Dagli anni*, pp. 298-306.

questo si direbbe piuttosto un pezzo destinato alla fruizione privata, se inserito nel contesto del *corpus* delle opere d'arte commissionate dal *parakoimomenos*.

In nessuno dei manoscritti riconducibili a Basilio e neppure nelle opere da lui promosse in altre tecniche, compare mai il ritratto del committente, tanto che A. Iacobini ha considerato Basilio nel novero degli eccentrici 'committenti celati' dell'età macedone[43]. Solo molto tempo dopo la sua morte, al *parakoimomenos* capiterà in sorte di comparire in figura dinanzi allo spettatore, ma non per sua iniziativa: ciò avviene nel manoscritto illustrato della *Cronaca* di Giovanni Scilitze a Madrid (Biblioteca Nacional, ms. Vitr. 26-2), che al f. 144v presenta Basilio nell'atto di dirigere la sommossa che portò al potere Niceforo Foca nel 963, sottolineando il lato più spregiudicato del carattere di un uomo fuori dal comune che, insieme all'azione, coltivò un'autentica passione per la cultura e per l'arte.

[43] A. Iacobini, *Tra Chiesa e Palazzo: libri e committenti a Costantinopoli nell'età macedone (867-1056)*, in *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma 2005), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2007 (I convegni di Parma, 8), pp. 206-219.

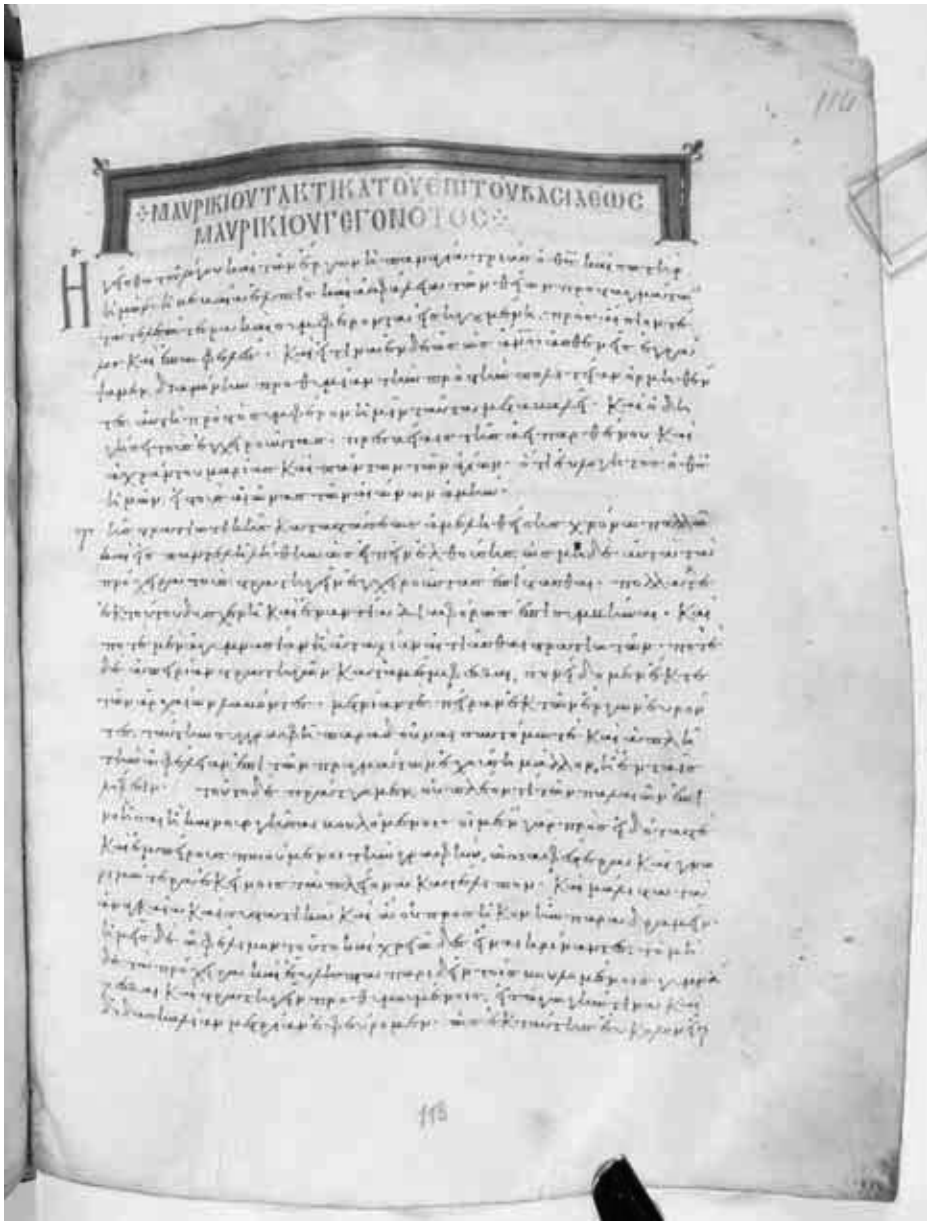


Fig. 1. Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. B 119 sup., f. 114r (© Veneranda Biblioteca Ambrosiana - Milano / De Agostini Picture Library).

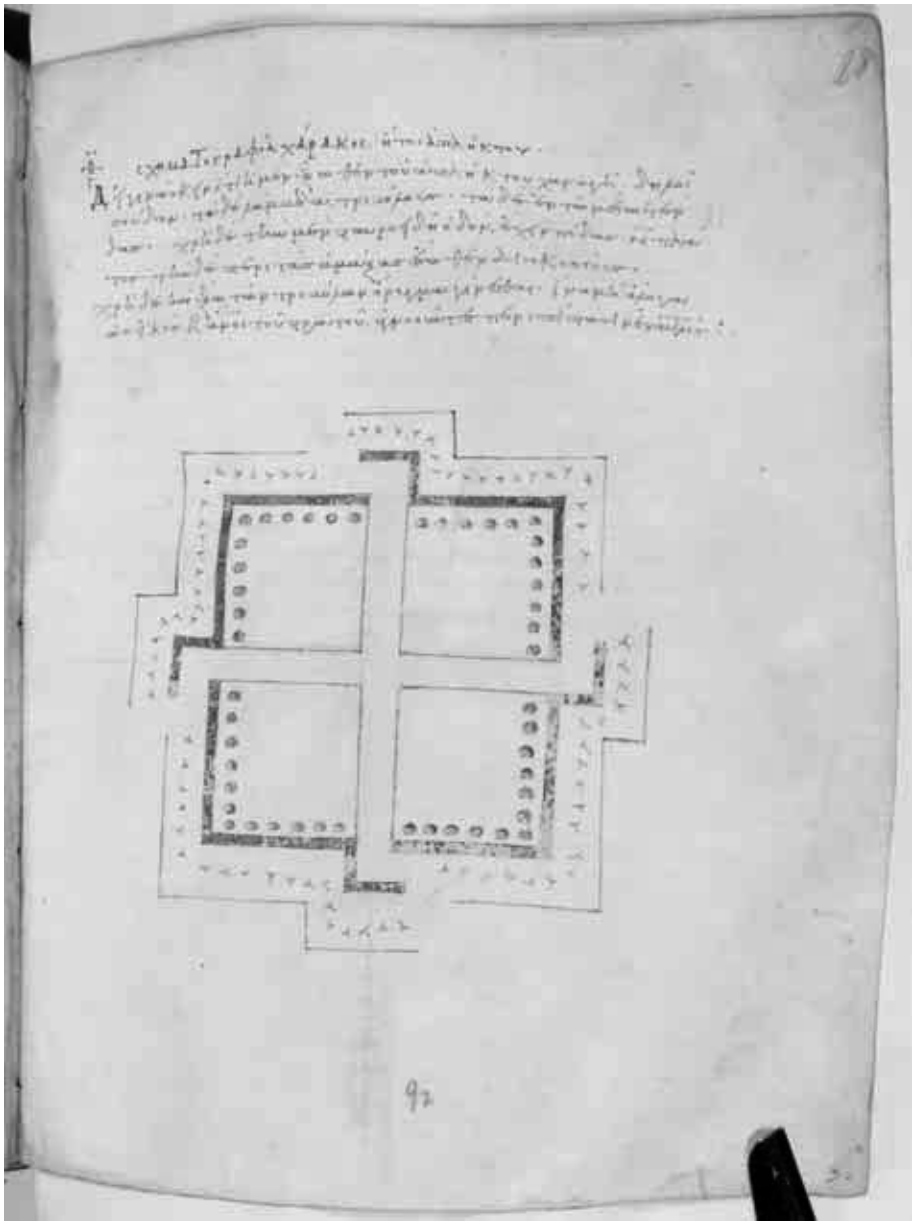


Fig. 2. Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. B 119 sup., f. 88r (© Veneranda Biblioteca Ambrosiana - Milano / De Agostini Picture Library).

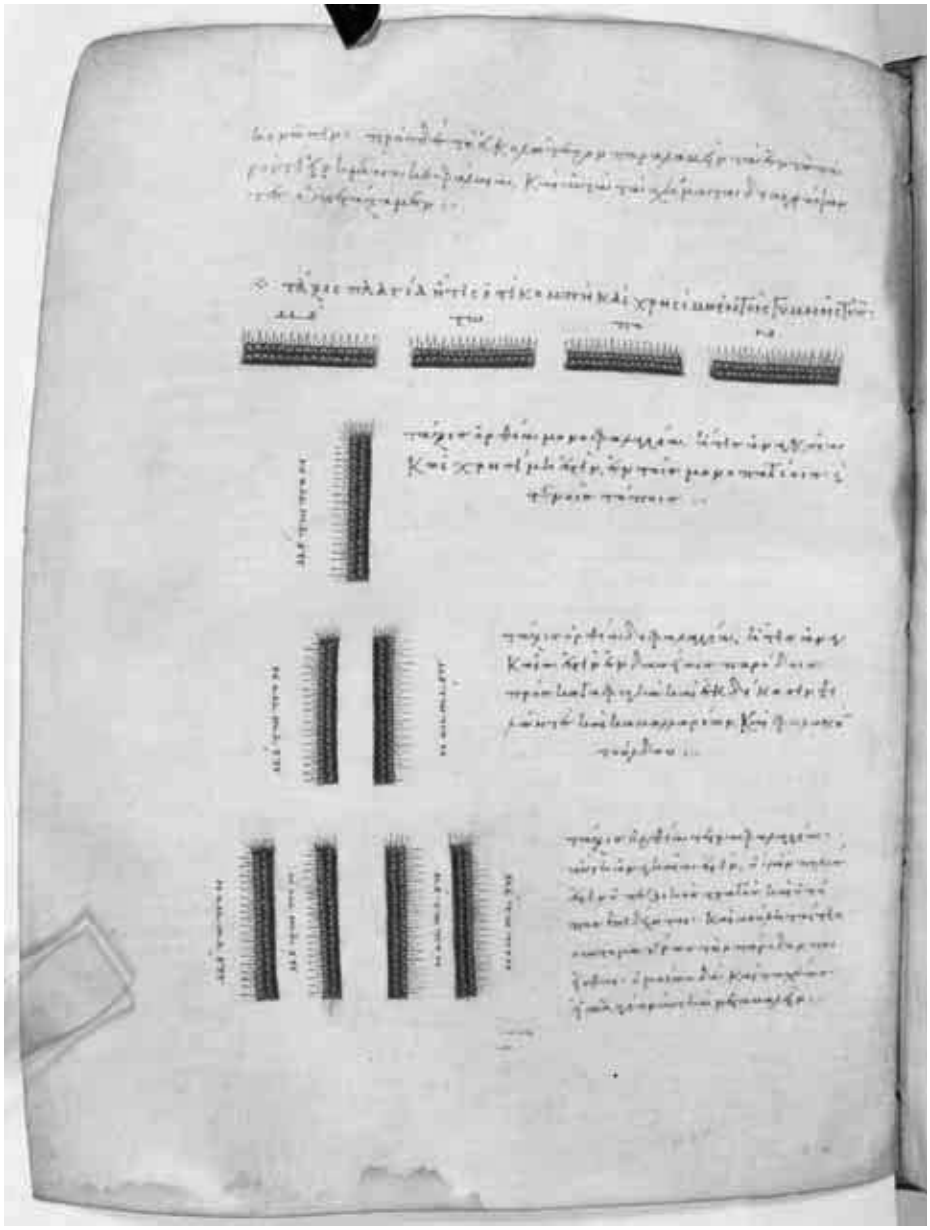


Fig. 3. Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. B 119 sup., f. 82v (© Veneranda Biblioteca Ambrosiana - Milano / De Agostini Picture Library).

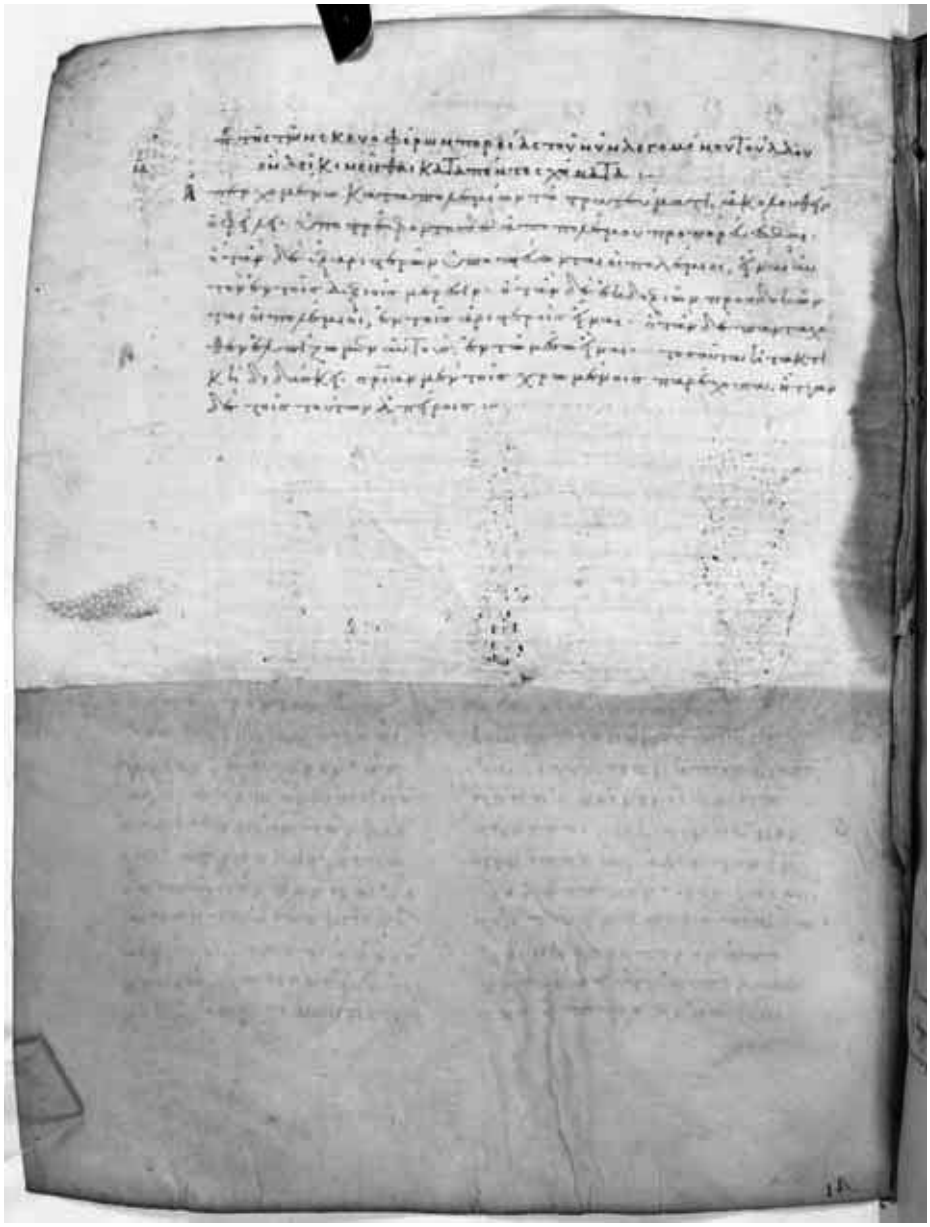


Fig. 4. Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. B 119 sup., f. 95v (© Veneranda Biblioteca Ambrosiana - Milano / De Agostini Picture Library).

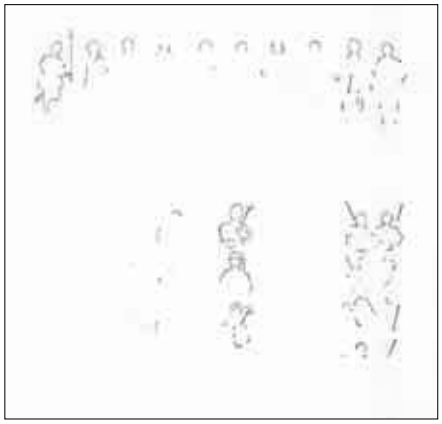
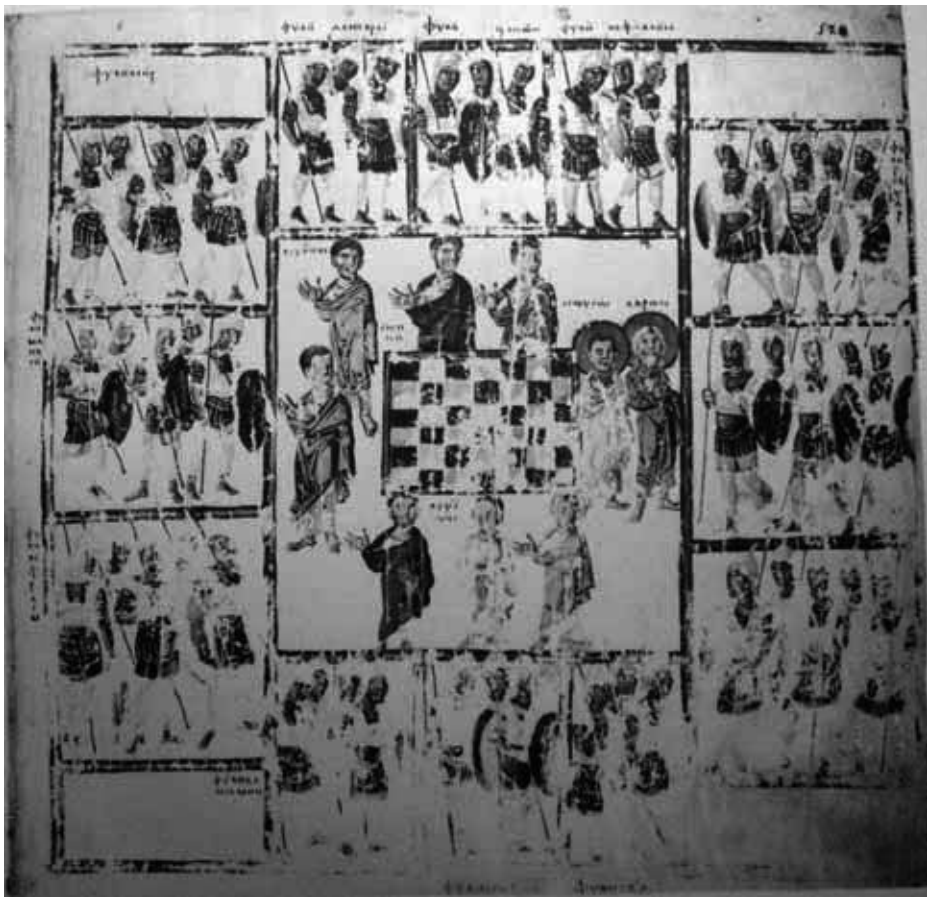


Fig. 5. Grafico che evidenzia i tratti visibili della miniatura perduta al f. 95v dell'Ambr. B 119 sup. (grafico autore).

Fig. 6. Ipotesi ricostruttiva della miniatura perduta, parte superiore del f. 95v (grafico autore).

Fig. 7. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. gr. 699, f. 52r (da C. Stornajolo, *Le miniature della Topografia Cristiana di Cosma Indicopleuste. Codice Vaticano greco 699*, Milano 1908).



Cecilia Pace

Dossier su san Nilo Erichiotes

Nilo Ierichiotes o Erichiotes[1], vissuto tra la metà del XIII secolo ed il XIV secolo, fu un monaco imparentato con la famiglia imperiale dei Lascaridi e nacque attorno al 1250.

Come altri monaci vissuti durante il regno di Michele VIII Paleologo (1261-1282) egli fu un sostenitore dell'ortodossia contro la politica favorevole all'unione con Roma, promossa dall'imperatore (II Concilio di Lione, 1274). A causa della sua opposizione alla politica unionista di Michele VIII Paleologo, Nilo soffrì persecuzioni e fu esiliato. Una volta asceso al trono imperiale Andronico II (1282-1328), Nilo tornò in patria dove fu acclamato quale testimone della vera fede.

In seguito, si recò in Terra Santa dove stette per trentun anni, dei quali sette sul monte Sinai, sette sul monte Carmelo, tre a Gerico e quattordici nel monastero di san Gerasimo nei pressi del fiume Giordano.

Dopo aver sostato per qualche tempo a Corfù, Nilo si trasferì in una località chiamata Hierichos, vicino a Valona, nel despotato d'Epiro, dove divenne noto con il nome di Nilo Ierichiotes/Erichiotes, vivendo in una piccola cella d'eremita (κελλίον) costruita con le sue mani. Si trasferì, poi, nell'entroterra abitando in una caverna scavata in una montagna presso Geromeri, attirando con la sua fama d'eremita numerosi discepoli tra i quali Callinico e Gerasimo che lo aiutarono a rendere praticabile un terreno incolto, come egli stesso riferisce nel suo *Testamento*:

> Infine, qualche tempo fa, venni in questo luogo, e con me lo ieromonaco Callinico e il monaco Gerasimo. Trovammo il luogo aspro, impraticabile, incolto e inadatto a insediamenti umani. Con sudore, con molte fatiche, sforzi e lavori incessanti, abbiamo

[1] *PLP* 20021; D.M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, Cambridge 1984, p. 244; Id., *Instabilitas Loci: The Wanderlust of Late Byzantine Monks*, in *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, London 1985 (Studies in Church History, 22), pp. 193-202: 196-197.

abbellito questo posto come appare oggi. Il luogo fu reso utilizzabile e adatto per la dimora dei monaci.

Qui Nilo eresse una chiesa dedicata alla Madre di Dio Hodegetria che successivamente diventò il *katholicon* del monastero di Geromeri. Nel monastero tuttora esistente nei pressi dell'attuale confine greco-albanese, i monaci venerano ancora oggi la memoria del loro padre fondatore san Nilo del quale, grazie al testo della *Vita*, abbiamo notizia precisa del giorno e del mese della morte che avvenne il primo gennaio, di un anno però incerto, attorno al 1335. Il culto del santo è ristretto all'ambito locale, cioè non è entrato nel calendario della Chiesa Bizantina.

Di Nilo ci sono pervenuti, in varie edizioni: la *Vita*, l'*Acolutia* e il *Testamento*. La *Vita* e, in parte, il *Testamento* di Nilo sono stati pubblicati da P. Aravantinòs nella rivista «Πανδώρα» del 1865[2].

P. Aravantinòs ricordava l'esistenza di una copia della *Vita* di Nilo redatta da un discepolo in un manoscritto membranaceo e che questa biografia, chiamata *Φυλλάδα τοῦ Ἁγίου Νείλου – Libretto di san Nilo* – era considerata dai cristiani del luogo un cimelio e venerata come una reliquia tanto che era stata consumata dai baci e dalle carezze dei devoti al punto da essere illeggibile in alcune parti. Lo stesso Aravantinòs parlava poi di una copia del *Testamento*, fedele per quanto possibile all'originale, realizzata nel 1825 da padre Zisis di Paramithia, il quale tuttavia aveva omesso, per difficoltà di lettura, la data e le firme presenti alla fine del documento. Aravantinòs riferiva inoltre che l'originale era andato perduto quando un monaco originario di Corfù e instabile di mente, che era entrato nel monastero per la tonsura, in assenza del superiore diede fuoco ad alcune stanze nelle quali erano conservati diversi manoscritti, nell'intento di liberarle per stabilirsi in una di queste.

Nel suo articolo, P. Aravantinòs non riportava la prima parte del *Testamento*, contenente la confessione di fede di san Nilo, perché egli era interessato a questo documento solo per le notizie (auto)biografiche del santo.

A. Panaghiotidis ha pubblicato nel 1900 la *Vita* e il *Testamento*[3]. In questa edizione, i testi sia della *Vita* che del *Testamento* sono riportati per intero. Alla fine del *Testamento* alcune righe aggiuntive, datate febbraio 1812, dichiarano che esso è stato copiato in quattro esemplari dal *papas* Giovanni Christos all'epoca dell'archimandrita Ioannikios, superiore del monastero di Geromeri.

Notizie più complete si ritrovano nell'articolo sul monastero di Geromeri di

[2] P. Aravantinos, *Περὶ τοῦ ὁσίου Νείλου τοῦ Ἐριχιώτου*, «Πανδώρα» 15 (1864-1865), pp. 470-474.

[3] A. Panaghiotidis, *Τὸ Γηρομέριον-Σταυροπηγιακὴ Μονὴ καὶ Ἐξαρχία ἐν Θεσπρωτίᾳ*, «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια» 20 (1900), pp. 23-24, Id., *Ἡ Μονὴ Γηρομερίου*, «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια» 27 (1907), p. 366.

L. Vranoussis pubblicato nel 1964[4]. Qui lo studioso affermava che sono degni di menzione gli oggetti conservati nel monastero di Geromeri come: sacri cimeli, candelabri, calici, croci, reliquari, sigilli e quant'altro proveniente da altri monasteri. Ricordava che della vecchia biblioteca del monastero sono stati salvati alcuni libri liturgici e solo dieci manoscritti, tra i quali un tetravangelo su pergamena del XIII secolo e altri testi come un piccolo codice del XVI secolo con l'*Acolutia* e la *Vita* del fondatore del monastero, san Nilo. Più ricco ancora della biblioteca è l'archivio del monastero dove sono conservati il *Testamento* di san Nilo, dieci sigilli patriarcali, etc.

Per Vranoussis le fonti per la vita e l'opera di san Nilo sono quindi:

– la *Vita* del santo contenente la sua *Acolutia*, sopravvissuta in una copia manoscritta del XVI secolo. Essa è stata scritta da un innografo che dall'acrostico, presente sul manoscritto, risulta essere un certo Giobbe che potrebbe essere lo stesso monaco che ha composto la *Vita* e l'*Acolutia* di santa Teodora d'Arta, altra santa locale del despotato d'Epiro – di cui mi sono occupata in un'opera in via di pubblicazione che tratta della sua *Vita* e *Acolutia*, pervenuteci grazie a un unico codice manoscritto, l'odierno Marc. gr. II, 50 (1307). Al proposito è da dire che il monaco Giobbe è stato identificato con vari personaggi. Una delle identificazioni proposte è quella che lo indica nella persona, ben conosciuta, di Giobbe Iasites, uno ieromonaco vissuto nel XIII secolo durante il regno di Michele VIII Paleologo (1261-1282). Egli fu un sostenitore dell'ortodossia, consigliere e discepolo del patriarca Giuseppe I (1268-1275) e quindi avversario della politica favorevole all'unione con Roma promossa dall'imperatore. Come san Nilo nel 1270, il monaco Giobbe nel 1275 fu bandito in esilio da Michele VIII Paleologo. L'interesse del monaco Giobbe per l'Epiro potrebbe essere motivato dal fatto che in Tessaglia e in Epiro si concentrava l'opposizione all'unione di Lione.

– La seconda fonte per la vita e l'opera di san Nilo è, secondo Vranoussis, il *Testamento* del santo, redatto prima del 1335 (come abbiamo visto, data presunta della sua morte) e ratificato dall'imperatore bizantino (o dal despota Giovanni Orsini?) nel 1336 o 1337. Del *Testamento* Vranoussis attestava l'esistenza di una copia del 1812, che verosimilmente è la stessa di cui aveva parlato Panaghiotidis.

Da segnalare, infine, l'edizione della *Vita* e del *Testamento* di san Nilo pubblicata da B. Krapsitis, nel volume *Θεσπρωτικά* del 1972[5]. Lo studioso riprende però il testo dall'edizione di A. Panaghiotidis del 1900. In questo stesso volume

[4] L. Vranoussis, *Γηρομερίου, Μονή*, in *Θρεσκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, t. 4 (1964) coll. 496-502.

[5] B. Krapsitis, *Τό Μοναστήρι Γηρομερίου*, in *Θεσπρωτικά*, 2, Athina 1973², pp. 160-178.

Krapsitis presenta un breve catalogo dei manoscritti conservati nel monastero di Geromeri nel 1972. Scopriamo così che esistono altri due manoscritti dell'*Acolutia* di san Nilo: uno del 1903 e uno del 1911. Questa notizia ci attesta perciò l'esistenza di due altri manoscritti mai utilizzati nelle edizioni. Per quanto riguarda queste ultime, va segnalato che il testo della edizione del 1900 (ripreso in quella del 1972), differisce in alcuni punti dal testo della *Vita* pubblicato da Aravantinòs nel 1865.

Passiamo a un paio di osservazioni su alcuni passaggi del *Testamento* di Nilo, uno importante per la cronologia, il secondo per altre ragioni.

A proposito del *Testamento*, D.M. Nicol nel suo volume sul despotato d'Epiro[6] ricordava che Krapsitis, Vranoussis e Aravantinòs avevano ritenuto che la ratifica del testamento fosse stata apposta dall'imperatore di Costantinopoli Andronico III (1328-1341). Per Nicol, invece, benché nella copia del manoscritto del XIX secolo non appaia alcuna firma sotto alla ratifica, datata dicembre 1336, le parole *basileia* e *despoteia* sono del tutto conformi alla terminologia usata dai despoti dell'Epiro, cosa che lo induce a ritenere che il *Testamento* sia stato ratificato da Giovanni Orsini, despota di quella regione.

Alcuni studiosi – tra questi G. Ostrogorsky – collocano la morte dell'Orsini nel 1335[7]. Ma si potrebbe pensare che il despota fosse ancora in vita nei primi mesi del 1337. Niceforo Gregoras, tra i fatti del 1337, inserisce accanto ad eventi come l'eclisse lunare del febbraio di quell'anno e l'eclisse solare del marzo successivo, altri avvenimenti come l'omicidio dell'Orsini che perciò dovrebbe essere avvenuto non oltre la primavera del 1337[8].

L'Orsini potrebbe esser stato ancora in vita nel dicembre 1336, alla data della ratifica. In ogni caso, il fatto che il despota assieme alla sua consorte e futura autrice del suo assassinio, l'imperatrice Anna Paleologina, siano ricordati nel *Testamento* del santo, ci fornisce soltanto un termine *post quem* sicuro per la scrittura del documento da parte di Nilo: il 1323, anno in cui Giovanni Orsini divenne despota, elemento di per sé inutile per stabilire la data della ratifica. Se invece si segue l'indicazione di chi reputa che il despota Orsini sia stato assassinato nel 1335, allora si deve concordare con Krapsitis, Vranoussis e Aravantinòs, i quali ritenevano che il *Testamento* fosse stato ratificato dall'imperatore di Costantinopoli Andronico III († 1341), quasi sicuramente durante la sua permanenza in Epiro nel 1337.

A proposito di questa ratifica vorrei inoltre osservare che la firma (e soprat-

[6] Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479. A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, p. 244.

[7] Cf. ad es. *PLP* 207.

[8] *Historia Byzantina*, XI, 3: Bonn, I, p. 536; cf. J.-L. Van Dieten, *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaïke*, II, 2, Stuttgart 1979 (Bibliothek der griechischen Literatur, 9), pp. 377-378 (n. 475).

tutto la data) che figura nell'edizione sembra dipendere dal copista Giovanni Christos del XIX secolo. Infatti la data e soprattutto l'indicazione *Apò Christoù* 1337 (identica a quella della sottoscrizione del gennaio 1812) sono a mio avviso frutto della sua penna.

Nella ratifica del *Testamento* infine, si dichiara che le disposizioni del documento sarebbero state rispettate per sempre dal despota stesso e da tutti i suoi successori.

Oltre che come fonte storica, il *Testamento* di san Nilo è una prova importante della formazione del suo autore. Esso inizia con una lunga introduzione di contenuto teologico che evidenzia il dogma dell'ortodossia a partire dalla professione del simbolo niceno-costantinopolitano, alla citazione dei sette concili ecumenici, affermando di rispettarli e di venerarli, all'anatema contro tutte le eresie apparse in vari luoghi e tempi come quelle dei Medenisti, dei Bogomili, dei Sabelliani e dei Pauliciani. Poiché i Medenisti non esistono nella eresiologia bizantina, forse ci troviamo di fronte a un errore del copista (intendeva forse i Messaliani? Per l'associazione con i Bogomili?) oppure egli voleva riferirsi a qualche realtà del periodo filosofico e politico tra XVIII e XIX secolo (data delle copie) quali i Nichilisti (così va inteso il termine Medenisti).

Come in molti testamenti monastici, seguono alcune notizie autobiografiche e infine Nilo passa a dare disposizioni intorno al monastero e alla sua stessa sepoltura: «cosicché non ci sarà nulla dopo la mia morte riguardo i nostri discepoli che non sia opportunamente predisposto così». Nomina il suo successore: «al mio posto nomino il venerabilissimo tra i monaci signore Isaia»[9], al quale tutti gli altri monaci dovranno obbedienza, rispetto, onore e amore. Egli dedica anche una particolare attenzione ai suoi due discepoli, lo ieromonaco Callinico[10] e il monaco Gerasimo[11].

> Se lo ieromonaco Callinico e il monaco Gerasimo dovessero essere turbati da qualche pensiero e se ne andassero ma poi volessero tornare, accettali poiché loro hanno fedelmente e generosamente lavorato lì precedentemente e sono nostri discepoli.

Nilo prega che il despota Giovanni Angelo Duca (*i.e.* Giovanni Orsini) e la sua cristianissima moglie Anna Paleologina possano godere di lunga vita in un regno pieno di pace e vittoria sopra i nemici visibili e invisibili. Egli prega inoltre affinché i loro figli, sotto la protezione di Dio, possano succedere al governo del loro despotato e ampliarne il territorio. Fa appello alla coppia regnante di fornire protezione e guida agli umili monaci. Continua affidando alle sue pre-

[9] *PLP* 6719.
[10] *PLP* 10394.
[11] *PLP* 3776.

ghiere il nobilissimo Nicola Apsaras (*kaballarios*)[12] e il signor Aristarco Kapandrites[13] anch'essi benefattori del monastero. Nilo esorta questi nobili a rispettare e ad amare i monaci e a distribuire loro il necessario secondo le loro disponibilità. In cambio, obbliga i monaci a pregare regolarmente per i loro signori, pii e ortodossi.

Prima di concludere, egli chiede ai cristiani di pregare per lui durante il suo viaggio verso l'aldilà:

> Inoltre io chiedo la grazia per ogni cristiano ortodosso e chiedo il favore delle loro preghiere, così io potrò averle come provvista per il mio viaggio via da qui. Dall'anima io lascio l'assoluzione per tutti i cristiani che mi hanno odiato e amato.

Il tradizionale anatema del concilio dei 318 padri conciliari conclude il *Testamento* con l'intimazione di una maledizione a chiunque, fosse egli appartenente all'aristocrazia o al mondo ecclesiastico, non tenesse fede alle disposizioni del *Testamento* o impedisse che si realizzassero o danneggiasse in qualsiasi modo i monaci. Si deve tornare a Teodoro Studita per trovare un altro documento monastico nel quale una confessione di fede gioca una parte così importante.

In chiusura, un breve cenno sul monastero di san Nilo[14], sempre in riferimento alla vita del fondatore. Agli inizi il santo raccolse attorno a sé un piccolo gruppo di monaci che per la fama del fondatore attirava sempre più pellegrini e benefattori della regione del despotato d'Epiro. Anche per questo, in seguito egli eresse e dotò di regola un monastero che si sviluppò come importante centro monastico.

La buona fortuna della fondazione si deve anche al patrocinio di componenti della nobiltà locale come gli Apsaras che rappresentavano una delle famiglie più importanti dell'Epiro[15]. Il monastero di Geromeri, dedicato alla Madre di Dio

[12] *PLP* 21207.

[13] *PLP* 11007.

[14] P. Soustal – J. Koder, *Nikopolis und Kephallênia*, Wien 1981 (Tabula Imperii Byzantini, 3), pp. 156-157; M. Vasmer, *Die Slaven in Griecheland*, Berlin 1941; C. Asdracha, *Deux actes inédits concernant l'Epire. La métropole de Janina et l'évêché de Bouthrotou-et-Glykéos*, «Revue des études byzantines» 35 (1977), pp. 159-174: 163; D. Evangelides, *Βυζαντινὰ Μνημεῖα τῆς Ἠπείρου*, «Ἠπειρωτικά Χρονικά» 6 (1931), pp. 258-276: 263; Vranoussis, *Γηρομερίου, Μονή*; D. Triantaphyllopoulos, *Ἀρχαιότητες καὶ Μνημεῖα Ἠπείρου*, «Ἀρχαιολογικόν Δελτίον» 29.2 (1973-1974), pp. 588-626: 624-625; L. Vranoussis, *Συνοπτικὸν Σημείωμα περὶ τῶν πεπραγμένων τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου κατὰ τό ἔτος 1962*, «Επετήρις τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου» 12 (1962), pp. 225-226. Cf. ora I.K. Tsiouris, *Ο τοιχογραφικός διάκοσμος του καθολικού της Μονής Γηρομερίου Θεσπρωτίας (1577-1590)*, Athina 2011.

[15] Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479*, pp. 144, 149 157-158, 222, 244; A. Tourta, *Νεκτάριος καὶ Θεοφάνες οἱ Ἀψαράδες καὶ ἡ Μονὴ τοῦ Προδρόμου στὸ νησὶ τῶν Ἰωαννίνων*, «Ἠπειρωτικὰ Χρονικά» 22 (1980), pp. 66-88: 67-68; L. Vranoussis, *Τὸ Χρονικὸν τῶν Ἰωαννίνων κατ'ἀνέκδοτον δημώδη ἐπιτομήν*, «Επετήρις τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου» 12 (1962), pp. 57-115.

Hodegetria, ospitò verso il 1340 anche un altro monaco ben noto, Nifone, che dimorò lì prima di andare a praticare l'ascesi sul monte Athos[16].

Va altresì ricordato che tra le icone conservate sino a oggi nel monastero, una è del XIV secolo. Si tratta dell'antica icona, onorata come taumaturga, sulla quale si legge: Η ΟΔΗΓΗΤΡΙΑ mentre sulla riza argentea del 1875, che lascia scoperti i volti della Madonna e di Cristo, è scritto: Η ΕΛΕΟΥΣΑ.

L'icona[17], collocata su un inginocchiatoio di legno scolpito e dipinta su un supporto ligneo di un solo pezzo, è di buona fattura e data probabilmente alla fondazione del monastero. Su un lato è rappresentata la Madre di Dio Hodegetria e sul rovescio sono dipinti gli apostoli Pietro e Paolo. Lo stato di conservazione non è buono poiché il supporto ligneo ha subito molti danni ai lati. Presenta danni anche la superficie dipinta, soprattutto nel volto della Vergine. In alto, vicino all'angolo destro, manca una parte dell'immagine che è stata reintegrata nel 1994.

La Vergine, rappresentata a mezzo busto con indosso un chitone blu scuro e un *maphorion* viola, regge con la mano sinistra suo figlio e lo indica con la mano destra nel movimento caratteristico dell'Hodegetria. Sul margine del maforion che copre il suo braccio destro, si legge la parola semicancellata ΟΡΗΧΗΟ-Τ[ΗΣ]Α, che collegherebbe l'icona con il fondatore del monastero, Nilo Hierichiotes/Erichiotes.

Sugli angoli superiori dell'icona, in eserghi metallici, si legge l'abbreviazione: ΜΗΡ-ΘΥ: ΜΗ(τη)Ρ Θ(εο)Υ e a sinistra, vicino alla spalla della Vergine, con maggiore difficoltà l'iscrizione: Η ΟΔΗΓΗΤΡΙΑ. A destra, sopra l'aureola del Cristo e in altri due eserghi di metallo, sta l'abbreviazione IC XC.

Secondo la Papadopoulos[18], l'opera non era stata originariamente concepita come un'icona bifronte. Le due rappresentazioni comunque pare siano coeve anche se il loro pessimo stato di conservazione non permette di provarlo in maniera assoluta. In ogni caso la distanza cronologica fra le due pitture non deve essere grande. Artisticamente e tipologicamente, l'icona del monastero di Geromeri è collegabile ad opere che sono datate al XIV secolo. Sempre secondo la Papadopoulos, la probabilità che l'icona sia stata realizzata a Ioannina, che nel XIV secolo era un centro di produzione artistica, non può essere esclusa. La data di realizzazione dell'icona infine deve essere collocata cronologicamente tra il 1310, anno in cui Nilo arrivò a Hierichos e prima della sua morte.

Va infine ricordato che in alcune rocce davanti al monastero di Geromeri

[16] F. Halkin, *Le vie de Saint Niphôn, ermite au Mont Athos (XIVe siècle)*, «Analecta Bollandiana» 58 (1940), pp. 5-27.

[17] B.N. Papadopoulou, *Αμφίγραπτη εικόνα του 14ου αιώνα στη Μονή Γηρομηρίου Θεσπρωτίας*, «Βυζαντινά» 25 (2005), pp. 375-389.

[18] *Ibid.*, p. 378.

sono ancora oggi visibili alcune caverne che, secondo la tradizione, sono state i luoghi di ascesi di san Nilo.

Riassumendo, è possibile dire che del monaco Nilo Hierichiotes/Erichiotes ci sono pervenuti la *Vita*, *l'Acolutia* e il suo *Testamento*. Della *Vita* e del *Testamento* possediamo due edizioni, l'una di Aravantinòs (1865), la seconda di Panaghiotidis (1900), ripresa da Krapsitis (1972), che presentano testi diversi tra loro. D'altra parte sappiamo che nel monastero esistono due manoscritti dell'*Acolutia* (inedita) di Nilo: uno del 1903 e uno del 1911. Sappiamo anche che vi è conservato un altro manoscritto della *Acolutia* di Nilo risalente al XVI secolo. Nella biblioteca è conservato anche un codice del *Testamento* eseguito nel 1812, mentre il manoscritto antico (originale?) che lo conteneva è andato distrutto agli inizi del XIX secolo. Il prosieguo delle ricerche consisterà nello studio del testo dei tre manoscritti conservati nella biblioteca del monastero e dei loro rapporti con le due edizioni a stampa. Questo sintetico *status quaestionis* rappresenta un incoraggiamento a una futura edizione critica della *Vita*.

Mario Re

Note per un'edizione delle recensioni greche del martirio di san Vito

Il culto di san Vito ha goduto di un'ininterrotta fortuna dal medioevo ai nostri giorni, come testimoniato dalle frequenti traslazioni, dai numerosi luoghi di culto dedicati al santo bambino e dal suo inserimento nel novero dei quattordici santi ausiliatori[1]. Della leggendaria *Passio*, di cui egli è il protagonista insieme all'aio Modesto e alla nutrice Crescenzia (ai quali, nell'intreccio narrativo, è riservato, in verità, uno spazio assai limitato), rimangono numerose recensioni latine (molte delle quali ancora inedite)[2], traduzioni in slavo[3] e quattro recensioni greche, *BHG* 1876-1876c, tutte inedite, a parte alcuni *excerpta* dal codice Ottobonianus graecus 1 (*BHG* 1876b) editi da A. Acconcia Longo nel volume di giugno degli *Analecta Hymnica Graeca*[4].

La mancata disponibilità di edizioni dei testi greci, unitamente all'edizione

[1] Per un inquadramento generale si veda *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 1244-1248 (notizia a cura di A. Amore – M. Ch. Celletti). Di carattere divulgativo, interessante soprattutto per l'analisi delle tradizioni folkloriche, il libro di D. Ianneci, *Il libro di San Vito. Storia, leggenda e culto di un santo medievale*, Salerno 2005². Di recente pubblicazione gli atti di un congresso internazionale: F. Maurici – R. Alongi – A. Morabito, *Congresso internazionale di studi su san Vito ed il suo culto* (Mazara del Vallo, 18-19 luglio 2002). Atti, Palermo 2004 (Regione Siciliana. Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione. Dipartimento Regionale dei Beni Culturali, Ambientali ed Educazione Permanente).

[2] Recente messa a punto a cura di G. Philippart, *Une* Passio Sancti Viti *inédite (BHL 8713d) dans un manuscrit de Régimbert de Reichenau († 846)*, in *Septuaginta Paulo Spunar oblata (70 + 2)*, a cura di J. Kruopa, Prague 2000, pp. 38-55.

[3] Si veda G. Kappel, *Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original*, «Wiener slavistisches Jahrbuch» 20 (1974), pp. 73-85; I. Dujčev, *La mano dell'assassino. Un motivo novellistico nella agiografia e nella letteratura comparata*, in *Byzantino-Sicula*, II. *Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi*, Palermo 1975 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni, 8), pp. 193-207: 201-204; M. Garzaniti, *Il culto dei santi nella Slavia ortodossa: la testimonianza dei libri del vangelo e dell'apostolo*, in A. Benvenuti – M. Garzaniti, *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*. Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-28 ottobre 2000), Roma 2005, pp. 311-341: 334; K. Stantchev, *Innografia e agiografia nel periodo slavo antico (secc. IX-XI)*, in K. Stantchev – S. Parenti, *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*. Atti del I e II Seminario di studio (Roma-Grottaferrata, 2000-2001), Grottaferrata 2007 (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΚΡΥΠΤΟΦΕΡΡΗΣ, 5), pp. 73-88: 84.

[4] *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, I. Schirò consilio et ductu edita, X:

parziale delle recensioni latine, ha finora impedito di dare una risposta all'intricata questione del rapporto tra le varie versioni greche e latine, situazione, questa, che caratterizza, come è noto, quasi tutti i testi martiriali prodotti e/o ambientati in Italia meridionale e in Sicilia[5]; e, di conseguenza, solo ipotesi scarsamente documentabili sono state avanzate in merito all'originaria stesura del testo nell'una o nell'altra lingua[6]. L'edizione delle quattro recensioni greche, che spero di pubblicare tra breve, dovrebbe consentire di porre su basi più solide le questioni qui richiamate. Nel frattempo, si intende proporre all'attenzione degli studiosi alcuni dei risultati, anche provvisori, emersi nel corso del lavoro preparatorio.

Innanzi tutto, pur se caratterizzate da una diversa qualità stilistico-formale, nelle quattro recensioni l'intreccio della leggenda rimane sostanzialmente lo stesso. Il fanciullo Vito, di soli sette anni, vive in piena conformità ai valori del Vangelo: prega Dio incessantemente, converte gli infedeli, si dedica alla cura dei bisognosi, in particolare orfani e vedove. Il padre Ila, di nobile origine e fervente idolatra, cerca in ogni modo di dissuaderlo, ricorrendo anche alle percosse. Ma ogni sforzo è vano. L'incrollabile fede di Vito giunge alle orecchie di Valeriano (chiamato eparca in *BHG* 1876 e 1876b, cesare in *BHG* 1876c, ora eparca ora cesare in *BHG* 1876a), il quale, avendo fatto convocare il fanciullo, gli ordina di sacrificare agli dèi. Di fronte al rifiuto manifestatogli, comanda di percuotere sulle spalle Vito, ma le mani di coloro che devono eseguire l'ordine subiscono un'improvvisa paralisi[7] e lo stesso Valeriano rimane vittima del prodigioso evento: sarà lo stesso santo, pur accusato di magia, a risanare Valeriano. Un altro evento terribile si verifica di lì a poco. Ila, passato dalle minacce alle lusinghe, sbircia di nascosto nella stanza del figlio, mentre è in corso una miracolosa apparizione angelica. Il risultato della sua avventatezza è la cecità. Dopo aver cercato inutilmente di essere risanato da Zeus, Ila si rivolge al figlio. Ma,

Canones Iunii, A. Acconcia Longo collegit et instruxit, Roma 1972, pp. 73-85. Un breve passo tratto dal Vat. gr. 866 (*BHG* 1876a) in Schirò, *La mano dell'assassino*, pp. 202-203, n. 29.

[5] Cf. G. Philippart, *L'hagiographie sicilienne dans le cadre de l'hagiographie de l'Occident*, in *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo*. Atti del Convegno di studi (Catania-Paternò, 24-27 settembre 1997), a cura di R. Barcellona – S. Pricoco, Soveria Mannelli 1999, pp. 167-204; V. Milazzo – F. Scorza Barcellona, *Bilinguismo, biculturalismo e produzione agiografica*, «Sanctorum» 6 (2009), pp. 361-366.

[6] A parte le 'pionieristiche' osservazioni di A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, II, Paris 1907, pp. 165-177 e di F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (an. 604)*, Faenza 1927 (Studi e testi, 35), pp. 320-322, fondate solo sulle recensioni latine, alcune brevi considerazioni si leggono in S. Pricoco, *Monaci e santi greci di Sicilia*, in Id., *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli 1992, pp. 239-295: 244, n. 16, che mette a confronto il testo tràdito dall'Ott. gr. 1 (*BHG* 1876b) con quello del Vindob. lat. 336 (*BHL* 8712), giungendo alla conclusione che il secondo è probabile traduzione del primo.

[7] Si tratta di *topos* agiografico ben noto su cui si sofferma il contributo di Dujčev citato alla nota 3. Per ulteriore bibliografia cf. M. Re, *La* Passio *dei ss. Lucia e Geminiano (*BHG *2241). Introduzione, edizione del testo, traduzione e note*, «Νέα Ῥώμη» 5 (2008), pp. 75-146: 82-83, n. 26.

pur guarito grazie alla preghiera di Vito, non solo non si converte, come sia pur contraddittoriamente promesso, ma addirittura medita di uccidere il figlio. Un angelo allora appare a Modesto e gli ordina di preparare la fuga del piccolo Vito, per raggiungere il luogo che sarebbe stato loro indicato. Si apre, così, con la cesura rappresentata dal mutamento dello spazio e degli antagonisti, la seconda parte del racconto.

Vito, Modesto e Crescenzia sbarcano in Lucania (ed è solo a questo punto che in tutte e quattro le recensioni si indica l'età di Vito), presso il fiume Sele. Ben presto la fama dei prodigi del santo fanciullo giunge a Roma, dove il figlio dell'imperatore Diocleziano è tormentato da uno spirito impuro. Vito, condotto a Roma, opera l'esorcismo richiesto e si prepara ad affrontare l'imperatore che, con l'ingratitudine tipica dei persecutori, pretende che Vito sacrifichi agli dèi. Da questo momento, la narrazione si focalizza sul confronto tra Vito e Diocleziano: da un lato continue minacce e torture terribili, dall'altro *parrhesia* e strabilianti miracoli. Alla fine l'imperatore, vistosi sconfitto dopo un terribile terremoto che provoca la distruzione dei templi pagani, fugge da Roma. Un angelo, allora, riporta i santi nel luogo in cui erano sbarcati. Qui i tre, dopo un'ultima invocazione al Signore, muoiono serenamente. Il loro corpo viene custodito da alcune aquile, finché una pia donna, Fiorenza, salvata dallo stesso Vito, apparso in visione, mentre rischiava di annegare nel fiume presso il quale i santi si erano addormentati nel Signore, ritrova i loro corpi e li seppellisce con i dovuti onori.

Da questo breve riassunto della trama emerge con evidenza l'appartenenza della *Passio sancti Viti* al genere delle cosiddette 'passioni epiche', secondo la fortuna definizione del padre Delehaye[8]. All'ampio spazio riservato al 'meraviglioso' nelle sue varie articolazioni (guarigioni miracolose, eventi prodigiosi di ogni genere) e alla scarsa cura riservata al contesto storico (Diocleziano non ebbe figli maschi), si aggiungono alcuni dei luoghi comuni più frequenti in questo genere di testi, ampiamente diffusi tra IV e VII secolo: l'accusa di magia rivolta al santo, i frequenti interrogatori, le torture sempre più crudeli, immancabilmente senza esito. Diversamente dal solito, tuttavia, manca in questo caso l'atto conclusivo che pone fine alla vita dei protagonisti e che giustifica la definizione di martire: Vito, Crescenzia e Modesto infatti non subiscono la pena capitale (Diocleziano si dichiara sconfitto e fugge da Roma), ma è il santo fan-

[8] H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966² (Subsidia hagiographica, 13 B), pp. 171-226. Si veda anche R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953 (rist. con *Complément bibliographique* a cura di R. Godding, Bruxelles 2000 [Subsidia hagiographica, 80], pp. 140-155); F. Scorza Barcellona, *Agli inizi dell'agiografia occidentale*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, sous la direction de G. Philippart, III, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum. Hagiographies, 3), pp. 17-97: 40-44.

ciullo che chiede al Signore di poter esser accolto in cielo tra i santi[9]. Non si tratta comunque di un *unicum*: un finale identico caratterizza ad esempio la *Passio* di san Cornelio il centurione e quella di san Mamante[10]; quest'ultimo, peraltro, come Vito, possiede le caratteristiche tipiche del *puer senex*[11].

La recensione *BHG* 1876a è tràdita dal Vat. gr. 866, ff. 356v-359v, il ben noto menologio vergato nell'ambito della cosiddetta scuola niliana e attribuibile agli inizi del sec. XI[12]. Il testo, per la caduta di un foglio, è mutilo della conclusione (l'ultima sequenza leggibile è quella relativa al sisma che provoca la fuga di Diocleziano). Un primo dato da evidenziare riguarda la presenza di un doppio lemma che precede l'inizio del testo. Sul codice, infatti, si legge: μη(νὶ) ἰουνίῳ ιε/. Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βίτου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ. Εὐλό(γησον). Εἰπω (*sic*) ἑπτὰ καὶ δεκάτῃ (-ι cod.) Καλάνδων Ἰουλίων (-λίω cod.). Ora, mentre la prima parte (fino a εὐλόγησον) costituisce il lemma proprio del menologio vaticano, il resto si presenta in forma problematica. Non è tanto la datazione secondo il calendario romano a sorprendere, poiché si tratta di uso ampiamente documentato in testi martiriali greci, quanto la presenza di εἰπω, che non può essere letto se non

[9] Sulla distinzione tra confessore (epiteto che, *stricto sensu*, dovrebbe essere attribuito a Vito) e martire, si veda quanto osservato di recente da G. Luongo, *Santi martiri*, in C. Leonardi – A. Degl'Innocenti, *I Santi Patroni. Modelli di santità, culti e patronati*, Roma 1999, pp. 17-27: 18-22. Sebbene ben presente ai primi padri della Chiesa, la distinzione non fu mai assoluta e costante, e già Tertulliano, Origene o Cipriano applicano la categoria di martire *lato sensu*, includendo anche coloro che, come Vito, sopravvissero a terribili prove. Cf. anche Scorza Barcellona, *Agli inizi dell'agiografia occidentale*, pp. 20-27.

[10] *Passio Cornelii centurionis* (*BHG* e *BHG Nov. Auct.* 371): *PG* 114, coll. 1293-1312: 1304-1305 (§ 11); cf. F. Halkin, *Un abrégé inédit de la Vie ancienne et disparue de Corneille le Centurion*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s., 1 (1964), pp. 31-39 (rist. in Id., *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971 [Subsidia hagiographica, 51], pp. 251-259). *Passio Mamantis* (*BHG* e *BHG Nov. Auct.* 1019): A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita* BHG *1019*, «Analecta Bollandiana» 120 (2002), pp. 241-310: 308 (§ 24).

[11] Su questo *topos* frequentissimo nell'agiografia tardo antica e medievale si vedano A. J. Festugière, *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, «Wiener Studien» 73 (1960), pp. 123-152: 137-139; E. Giannarelli, *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica*, in A. Benvenuti Papi – E. Giannarelli, *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Torino 1991 (Sacro/santo, 5), pp. 25-58; F. Scorza Barcellona, *Infanzia e martirio: la testimonianza della più antica letteratura cristiana*, *ibid.*, pp. 59-83; N. Kalogeras, *What do they think about children? Perception of childhood in early Byzantine literature*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 25 (2001), pp. 2-19; T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin-New York 2005 (Millennium-Studien, 6), pp. 88-92.

[12] Cf. S. Lucà, *Scritture e libri della «scuola niliana»*, in G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci, *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988), I, Spoleto 1991 (Biblioteca del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici nell'Università di Perugia, 5), pp. 319-387: 343-344; I. Hutter, *La décoration et la mise en page des manuscrits grecs de l'Italie méridionale. Quelques observations*, in A. Jacob – J.M. Martin – G. Noyé, *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches*, Rome 2006 (Collection de l'École Française de Rome, 363), pp. 69-93: 85-86. Cf. anche *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, III: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, B: *Paläographische Charakteristika*, erstellt von H. Hunger, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, III/3 B), p. 191. Va corretta la datazione al secolo XI-XII che si legge nel catalogo di R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, III: *Codices 604-866*, in Bibliotheca Vaticana 1950, p. 434.

come ὑπό. Il ricorso a questa preposizione, seguita dal dativo, appare del tutto singolare in tale contesto, in cui di norma si fa ricorso a πρό con il genitivo (preceduto o meno da τῇ). L'unica spiegazione possibile consiste nel ritenere il sintagma in questione una maldestra traduzione del latino *sub* seguito dall'ablativo *die*, che, seppur non frequentemente, occorre nelle datazione di alcune *passiones*; tra queste figurano almeno due recensioni latine del *Martirio* di san Vito: *BHL* 8711 (*sub die XVII Kalendas Iulias*)[13] e 8713b (*sub die XVII Kalendas Iulii regnantibus Diocletiano et Antonino*)[14]. In entrambi i casi l'indicazione del *dies natalis* si legge alla fine del testo, non all'inizio come in *BHG* 1876a, ma è possibile che un 'trasferimento' ad inizio narrazione si debba imputare all'eventuale traduttore dal latino.

Sembrerebbe dunque che *BHG* 1876a derivi da un modello latino. Occorre osservare tuttavia che non vi sono nel testo, quale lo leggiamo dal codice vaticano, altre tracce evidenti che lo rivelino frutto di una traduzione dal latino. Alcune tortuosità sintattiche potrebbero far pensare in effetti ad un modello latino, ma la veste 'popolare' che caratterizza la lingua di *BHG* 1876a sembra del tutto compatibile con le numerose 'irregolarità' che occorrono nel testo. Tale carattere è confermato dalle numerose forme e costrutti tipici della tarda grecità: confusione tra dativo e genitivo, forme derivate da metaplasmo come Δίαν, νύκταν o ἀκτῖναι, ἐν seguito da dativo nella resa del moto a luogo, irregolarità nell'uso dell'aumento (ἐπιφέρετο, ἀπεκατέστησεν) o nell'accordo del participio, il ricorso a forme verbali come il congiuntivo aoristo γνώσωνται o l'aoristo indicativo ἦλθασιν, ἐάν più indicativo; e l'elenco potrebbe continuare. Forse di maggior rilievo risulta la presenza, in due diversi passi, del nome di alcuni dèi in forme del tutto singolari: τὴν Ῥακλίαν e Ἡρακλίαν (τὸν Ἡρακλέα? E come spiegare l'articolo femminile?), Παλλαδίαν. Nel medesimo contesto occorre anche il nome del misterioso dio Arpas, su cui ci si è soffermati di recente, attestato anche nella *Passio* dei santi Lucia e Geminiano (sia nella versione greca che in quella latina), in alcune redazioni latine della *Passio* di san Potito e, soprattutto, in varie recensioni latine del medesimo *Martirio* di san Vito[15]. Si è qui in presenza di forme imputabili ad una cattiva traduzione dal latino o ai consueti accidenti della tradizione manoscritta del testo greco? In ogni caso, considerata l'impossibilità di reperire, tra le recensioni latine finora edite, un modello convincente per *BHG* 1876a, è preferibile mantenere, almeno per il momento, una certa prudenza sull'intera questione.

Un elemento interno al testo consente di proporre un termine *post quem* per la composizione di questa recensione. Nella seconda delle professioni di fede

[13] *ASS Iunii*, II, pp. 1021-1026: 1026 (§ 18).
[14] Kappel, *Die slavische Vituslegende*, p. 83.
[15] Re, *La* Passio *dei ss. Lucia e Geminiano*, pp. 84-89.

pronunciate da Vito di fronte al padre che tenta di persuaderlo a sacrificare agli dèi, si legge una formula che riprende quasi alla lettera il primo anatematisma del Concilio Costantinopolitano II del 553, che recepisce a sua volta nella sostanza la formulazione dell'*Edictum Rectae Fidei*, pubblicato da Giustiniano nel 551[16]. Nel passo del *Martirio* la Trinità è definita come μίαν οὐσίαν, μίαν δύναμιν, μίαν θεότητα, μίαν ἐξουσίαν, ὅ ἐστιν Τριᾶς ὁ Θεός[17]; rispetto al testo dell'anatematisma[18]: μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν μίαν τε δύναμιν καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα, manca solo il rifermento alla φύσις. Una datazione alla seconda metà del sec. VI appare dunque probabile, anche in considerazione del fatto che la venerazione per san Vito, il cui nome figura già nella prima redazione del *Martirologio Geronimiano*[19], era, all'epoca in questione, già diffusa nell'Italia centro-meridionale e in Sicilia, dove erano sorti luoghi di culto in onore del santo bambino: è nota una chiesa di San Vito all'Esquilino (chiamata anche San Vito *in macello*), citata nel *Decreto* di papa Gelasio (492-496), mentre due monasteri, uno in Sardegna e uno alle pendici dell'Etna, sono attestati dall'*Epistolario* di Gregorio Magno[20]. Ma occorre ricordare soprattutto la chiesa di San Vito al Sele, lungo l'antico confine tra Lucania e Campania, di cui di recente sono state individuate preesistenze archeologiche risalenti al V-VI secolo[21]. Se, come si cercherà di dimostrare alla fine del presente contributo, *BHG* 1876a documenta lo stadio più antico del racconto tra le recensioni conservate, a questa epoca risalirebbe la formazione della leggenda che ebbe poi ampia diffusione, sia in lingua greca sia in lingua latina. Peraltro, si tratta di datazione

[16] Cf. C. Macé, *Les citations de Grègoire de Nazianze dans l'*Edictum Rectae Fidei *de Justinien*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» 52 (2002), pp. 89-93.

[17] Vat. gr. f. 357r, col. II.

[18] Lo si può leggere in G. Alberigo, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, I: *The Oecumenicals Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Turnhout 2006 (Corpus Christianorum), p. 177.

[19] H. Delehaye, *Commentarius perpetuuus in Martirologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin*, Bruxellis 1931 (*ASS Novembris*, II, 2), p. 320. La notizia relativa a Vito, presente nelle commemorazioni del 15 giugno, risulta, già nei più antichi codici del *Geronimiano*, duplicata: *in Lucania Viti... in Sicilia Viti, Modesti et Criscentiae*. Come osservato dal Delehaye e oggi generalmente accettato, al latercolo originario, con la menzione della Lucania, fu aggiunto in seguito un secondo elogio in cui Vito è associato a Modesto e a Crescenzia (dati evidentemente desunti dalla tradizione agiografica nel frattempo affermatasi) e collegato alla Sicilia: cf. A. Campione, *La Sicilia nel Martirologio Geronimiano*, in T. Sardella – G. Zito, *Euplo e Lucia, 304-2004. Agiografia e tradizioni cultuali in Sicilia*. Atti del Convegno di studi organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di Siracusa (Catania-Siracusa, 1-2 ottobre 2004), Catania 2006 (Quaderni di Synaxis, 18), pp. 179-245: 226. Va segnalato tuttavia che, come si dirà più avanti, in nessuna delle recensioni greche si trova menzione della Sicilia, né come luogo di origine del martire, né come teatro della sua morte: cf. Re, *La* Passio *dei ss. Lucia e Geminiano*, p. 81, n. 21.

[20] Su queste testimonianze cf. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, pp. 320-321; Pricoco, *Monaci e santi greci di Sicilia*, p. 244, n. 13; E. Follieri, *I santi dell'Italia greca*, «Rivista di studi bizantini e neollenici» n.s., 34 (1997), pp. 3-36: 11 (rist. in Jacob – Martin – Noyé, *Histoire et culture*, pp. 95-126: 102); D. Motta, *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina*, Catania 2004 (Testi e studi di storia antica, 4), pp. 30-32.

[21] Campione, *La Sicilia*, pp. 228-229.

già proposta dai Bollandisti (*Passio sancti Viti, saeculo VI vel VII composita*) e ripresa senza eccezioni nella bibliografia successiva[22].

La recensione *BHG* 1876c è tràdita dall'Ambr. D 92 sup., ff. 228v-233r, codice vergato da cinque mani che adoperano principalmente lo stile 'ad asso di picche', comunemente datato al sec. X-XI e attribuito da Santo Lucà alla Calabria tirrenica[23]. Il testo, sul piano dell'intreccio narrativo, sembra abbastanza vicino a quello della recensione precedentemente analizzata, anche se ne diverge in un paio di episodi secondari, in cui concorda maggiormente con la recensione *BHG* 1876b. È il caso ad esempio di un passo in cui Vito rimprovera Diocleziano di essere più sfrontato di un cane, il quale, se lo si caccia fuori, si vergogna: «ἐπαινῶ τὸ ἀναιδές σου, βασιλεῦ, ὅτι <εἰ> κυνὸς λέγεις ἔξελθε ἔξω, αἰσχύνεται»; passo che non trova corrispondenza in *BHG* 1876a (e neppure in *BHG* 1876), mentre in *BHG* 1876b si legge un testo molto simile, ma anche più chiaro e completo: «ἐπαινῶ τὴν ἀναίδειάν σου, βασιλεῦ, ὅτι χείρων κυνὸς ὑπάρχεις· τῷ γὰρ κυνί, ἐὰν εἴπῃ τὶς *ἔξελθε ἔξω*, ἐκβαίνει· σὺ δὲ οὐκ αἰσχύνῃ;»

La lingua della recensione tramandata dal codice ambrosiano è caratterizzata da numerose forme volgari: uso assai frequente del genitivo *pro dativo* (ad esempio, nella frase sopra citata, λέγεις regge il genitivo κυνός), irregolarità negli accordi (preposizioni come ἐν e ἅμα che reggono contemporaneamente casi diversi, rispettivamente dativo e accusativo e genitivo e dativo), forme verbali tipiche del greco tardo (ad esempio ἤλθοσαν, che occorre più volte, con desinenza di aoristo I, secondo una tendenza già in atto nella *koiné*), costruzioni perifrastiche con il participio perfetto e voci del verbo εἰμί, sostituzione del futuro con il congiuntivo aoristo. Dal punto di vista sintattico, si notano periodi che sfociano a volte nell'anacoluto e, in generale, scarsa cura nella costruzione delle frasi. Ma il dato più rilevante è costituito dal fatto che si è in presenza di una traduzione dal latino. Non sembra che, in questo caso, possano esserci dubbi in proposito. Un passo in cui figurano i nomi di alcuni dèi rivela con evidenza la sua matrice latina: sono nominati, tra gli altri Ἰωβήν, Ἀρτέμην, Ἑρκολήν e Μινερβάν[24]. Il nome del padre degli dèi si legge anche in un passo successivo, sempre in accusativo, ma, addirittura, con *my* finale[25]. Ancora: nell'episodio finale di cui è protagonista una certa Fiorenza, che ritrova e seppellisce i cadave-

[22] Così, ad esempio, Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, p. 322; Pricoco, *Monaci e santi greci di Sicilia*, p. 244, n. 15; Campione, *La Sicilia*, p. 226.

[23] S. Lucà, *Γεώργιος Ταυρόζης copista e protopapa a Tropea nel sec. XIV*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata» n.s., 53 (1999), pp. 307-320: 299-300; Id., *L'apporto dell'Italia meridionale alla costituzione del fondo greco dell'Ambrosiana*, in C.M. Mazzucchi – C. Pasini, *Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana*. Atti del Convegno (Milano, 5-6 giugno 2003), Milano 2004, pp. 191-242: 219.

[24] Ambr. D 92 sup., f. 229v, col. I.

[25] *Ibid.*, f. 230v, col. I.

ri dei santi, si legge che la donna in questione era una ἡλαουστρίου γυνή[26]. L'espressione risulterebbe incomprensibile o, comunque, bisognosa di emendamento, senza il soccorso delle versione latine, in cui Fiorenza è definita *inlustris femina*. Appare evidente che il traduttore ha interpretato l'attributo *inlustris* come genitivo di un nome proprio; così Fiorenza, da nobildonna, è diventata la moglie di un inesistente Illoustrios.

Il confronto con una delle redazioni latine ancora inedite della *Passio Viti* consente di indicare un modello preciso per *BHG* 1876c. Il testo in questione si conserva nel codice di Parigi Lat. 5593, attribuito alla prima metà del sec. XI; si tratta del più antico dei testimoni della recensione *BHL* 8713, documentata anche in due altri manoscritti della Biblioteca Nazionale di Parigi, di datazione assai più tarda[27]. La lettura comparata dei due testi rivela una consonanza quasi perfetta: *BHG* 1876c si rivela come una traduzione *ad verbum* della versione tràdita dal codice parigino, di cui mantiene, per lo più, l'ordine delle parole e con cui concorda, salvo poche eccezioni (che, tuttavia, fanno ritenere che il codice di Parigi non sia stato il modello utilizzato dal traduttore; peraltro i due manoscritti sono pressoché contemporanei), anche nei minimi particolari. Considerato che, come segnalato da Guy Philippart[28], una stretta parentela accomuna la recensione in questione con altre ancora inedite (*BHL* 8712, 8712b, 8712d), non si può escludere che tra esse si celi un testo ancora più vicino, rispetto a *BHL* 8713, a quello del codice ambrosiano.

BHG 1876c sembra situarsi in una posizione intermedia tra *BHG* 1876a e 1876b. Quest'ultima recensione si differenzia da quella qui presentata per prima in vari particolari, pur presentando il medesimo intreccio narrativo, a volte concordando, come nel caso precedentemente analizzato, con *BHG* 1876c. Due manoscritti sono latori della recensione in questione: l'Ott. gr. 1(O), ff. 278 (282) v-283 (287)r, databile al sec. XI-XII, di probabile origine apulo-lucana (o greco-pugliese)[29], e l'Ott. gr. 393 (T), palinsesto realizzato nel Salento tra XIII e XIV secolo per vergarvi testi di natura diversa[30]. Il *Martirio* di san Vito è tràdito dai ff. 37-40[31], che costituiscono i due bifogli esterni di un originario quaternione;

[26] *Ibid.*, f. 233r, col. I.

[27] Si tratta dei codici Lat. 1637, datato alla seconda metà del sec. XII, e del Lat. 11757, attribuito al sec. XIII. Ricavo queste informazioni dalla banca dati costituita dai Bollandisti e consultabile sul sito bhlms.fltr.ucl.ac.be.

[28] Philippart, *Une* Passio Sancti Viti *inédite*.

[29] Cf. S. Lucà, *Dalle collezioni manoscritte di Spagna: libri originari o provenienti dall'Italia greca medievale*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s., 44 (2007), pp. 39-96: 57.

[30] S. Lucà, *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 60 (1993), pp. 1-91: 47-48.

[31] Contrariamente a quanto si legge in *BHG* II, p. 316, il f. 41 del codice non contiene la fine del *Martirio* di san Vito, ma un testo (o forse *excerpta* da più testi) che sembra contenere una narrazione relativa alla morte di Zaccaria padre del Battista. Le condizioni attuali del foglio, gravemente danneggiato

manca così una parte consistente dalla sezione centrale del racconto e la conclusione, mentre nell'Ott. gr. 1 il testo è integro. Considerata l'origine dei due manoscritti, suggerita dall'indagine paleografica, si potrebbe parlare di 'recensione pugliese' per la redazione *BHG* 1876b.

La collazione dei due testimoni ha evidenziato l'indipendenza di O dal più antico T. In generale, le lezioni di O appaiono preferibili, ma non si può affatto escludere che esse siano il frutto di interventi migliorativi del copista-redattore. Tale dubbio, in alcuni casi, è supportato dal confronto con il testo delle altre recensioni. In un passo, il testo dei due codici diverge al punto che sembrano configurarsi due distinte recensioni; si tratta della seconda professione di fede pronunciata da Vito. Il dato più interessante riguarda la presenza nel testo di T della formula *Unus de Trinitate*: πιστεύω δὲ καὶ εἰς τὸν ἕνα τῆς Τριάδος, Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Si tratta, come è noto, di una proposizione introdotta a Costantinopoli nel 519, con intenti antinestoriani, da alcuni monaci provenienti dalla Scizia. Giustiniano si fece difensore della formula nel tentativo di recuperare all'ortodossia i monofisiti, inserendola in due editti dogmatici del marzo 533[32]. Essa figura, poi, nel quarto, nel quinto e nel decimo anatematisma contro i 'Tre Capitoli', che si leggono negli Atti del Concilio costantinopolitano del 553, e fu inserita ancora nell'*Horos* del Costantinopolitano III del 680/81[33]. Ora, appare improbabile che la formula in questione, che suscitò sempre forti diffidenze soprattutto in ambito occidentale, sia stata inserita in un secondo tempo in *BHG* 1876b; più plausibile che essa appartenga allo stadio originario di questa redazione. Come nel caso della professione di fede che si legge, nel medesimo contesto, in *BHG* 1876a, essa si collega alla dottrina giustinianea sulla Trinità; dottrina che trovò la sua formulazione definitiva nell'ambito del II Concilio di Costantinopoli. Se entrambe queste formulazioni risalissero, come io credo, alla versione originaria della leggenda (almeno per l'ambito greco; nelle versioni latine finora note, forse non per caso, questa formula non compare), una datazione di essa alla metà o seconda metà del sec. VI risulterebbe confermata.

BHG 1876b aggiunge, ancora, un dato che manca nelle altre recensioni ed è assente in alcune delle versioni latine più antiche (*BHL* 8713d, edita di recente dal Philippart, e 8713, probabile modello di *BHG* 1876c[34]). Alla fine del raccon-

e annerito, non consentono una lettura completa; da quanto si legge si può escludere che si sia in presenza di un passo del *Protoevangelo di Giacomo*, in cui quegli avvenimenti sono narrati.

[32] P. de Labriolle – G. Bardy – L. Bréhier – G. de Plinval, *Storia della Chiesa*, IV: *Dalla morte di Teodosio all'avvento di Gregorio Magno*, ed. it. a cura di C. Capizzi, Torino 1972³, pp. 542-544. La formula si legge anche nel *Martirio* di sant'Areta, recentemente edito: cf. *Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (*BHG *166). Édition critique, étude et annotation par* M. Detoraki, *traduction par* J. Beaucamp, *appendice sur les versions orientales par* A. Binggeli, Paris 2007 (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 27), pp. 93-94.

[33] Alberigo, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, pp. 179-180, 183, 199.

[34] Cf. *supra*, nn. 2 e 27.

to, ovviamente nel solo O, leggiamo che la pia Fiorenza, di cui si è già detto, dopo avere ritrovato i cadaveri dei santi, li seppellì «εἰς τόπον λεγόμενον Μαριάνον, ἔνθα καὶ ἀνεπαύσαντο»[35]. La precisazione fa riferimento, con evidenza, ad una traslazione che, secondo una confusa notizia riportata dall'Ughelli, sarebbe avvenuta il 26 aprile del 672[36]. In realtà, nel documento che l'Ughelli dichiara di aver letto in «in veteri historia m(anu) s(cripta)», che si conservava preso l'Abbazia benedettina di San Vito a Polignano (Bari), identificata dal dotto erudito, sulla base del racconto da lui trascritto, con la Mariano della leggenda[37], figurava la data 26 aprile 801, giorno successivo alla domenica di Pasqua. Tuttavia, poiché egli riteneva che della traslazione si leggesse già nel *Martirologio* di Beda († 735), retrodata l'evento, cercando la prima data utile precedente la morte dello stesso Beda. Le odierne edizioni dei martirologi cosiddetti storici[38] consentono invece di verificare che la notizia della traslazione a Mariano si legge per la prima volta nella notizia contenuta nel *Martirologio* di Adone (intorno all'anno 855)[39], mentre di essa non c'è traccia in quelli precedenti (Adone, Floro e il cosiddetto Anonimo di Lyon)[40]. Dunque non vi sono motivi per rifiutare la data 801 per il documento trascritto dall'Ughelli[41], il quale avrà, con

[35] Ott. gr. 1, f. 282 (286)v, col. II.

[36] F. Ughelli, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium. Editio secunda aucta e emendata cura et studio* N. Coletti, VII, Venetiis 1721, coll. 748-753; cf. anche *ASS Iunii*, II, pp. 1014-1015. Questa *Translatio* trascritta dall'Ughelli si mostra in realtà come una continuazione delle vicende del *Martirio*: Fiorenza, salvata dall'apparizione di Vito, cerca la località Mariano che il santo le ha indicato come luogo in cui seppellire il suo cadavere insieme a quelli di Modesto e Crescenzia. Ma la pia donna non trova il luogo indicato e allora provvede al seppellimento nei pressi del Sele. Solo dopo molti anni, in cambio della promessa di guarigione per il fratello ammalato e su indicazione dello stesso Vito nuovamente apparsole in visione, Fiorenza scoprirà che il luogo Mariano corrisponde a Polignano (oggi Polignano a Mare, provincia di Bari). Sarà così possibile provvedere alla traslazione. Mi sembra evidente che tale racconto, volto ad avvalorare la presenza di sacre reliquie presso l'Abbazia di San Vito a Polignano (cf. nota successiva), si collochi a valle del processo di costruzione della leggenda. Ancora oggi santo patrono della cittadina è Vito (una frazione porta il suo nome), la cui festa ricorre il 15 giugno in accordo con la data tradizionale.

[37] Sembra che presso l'Abbazia si conservassero delle reliquie di san Vito: Ughelli, *Italia sacra*, col. 752; *ASS Iunii*, II, p. 1015. Sul toponimo Mariano, molto diffuso nel Mezzogiorno d'Italia, cf. A. Campione, *La Basilicata paleocristiana. Diocesi e culti*, Bari 2000, p. 143, n. 21; Ead., *La Sicilia*, p. 227, n. 227.

[38] Informazioni essenziali sui martirologi in H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1908; Aigrain, *L'hagiographie*, pp. 11-106; Dom J. Dubois, *Les martyrologes du moyen âge latin*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 26).

[39] Dom J. Dubois – G. Renaud, *Le Martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recension. Texte et commentaire*, Paris 1984 (Sources d'histoire médieval publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), pp. 195-196. La notizia di Adone si legge anche in *ASS Iunii*, II, p. 1013.

[40] Dom J. Dubois – G. Renaud, *Édition pratique des martyrologes de Béde, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976 (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Bibliographies, colloques, travaux préparatoires), p. 108.

[41] I Bollandisti, infatti, attribuiscono alla *Translatio Marianum* (*BHL* 8717) la data dell'801.

ogni probabilità, consultato un manoscritto interpolato del *Martirologio* di Beda[42].

In ogni caso, pur ammettendo che questa traslazione sia effettivamente avvenuta nella data indicata (ma la lettura del preteso documento, infarcito di elementi narrativi caratterizzati da uno spiccato gusto per il 'meraviglioso', suscita legittimi dubbi sulla sua affidabilità), ciò non implica necessariamente per *BHG* 1876b una datazione ad epoca successiva a quest'anno. Si tratta, infatti, di una semplice aggiunta, che, come accade di frequente in casi simili nei testi agiografici[43], può essere stata fatta da chi era a conoscenza dell'avvenuta traslazione (o intendeva accreditarne la tradizione), senza modificare il resto del racconto: a «furono seppelliti in quello stesso luogo» si sostituisce «furono seppelliti nel luogo chiamato Mariano». Ciò mi sembra confermato dal fatto che poco prima in *BHG* 1876b si legge che i santi erano stati trasportati, dopo essere scampati al supplizio finale deciso da Diocleziano, nel «medesimo luogo dove erano sbarcati», cioè presso la riva del Sele, dove morirono in pace (ἀπέδωκαν ἐν εἰρηνῃ τὰς ψυχάς), mentre nel passo finale, come già rilevato, si precisa che essi furono sepolti a Mariano «dove pure erano spirati (ἀνεπαύσαντο)». L'aggiunta, in sostanza, ha generato un dato contradditorio, a meno che non si intenda, ma il testo al riguardo non è esplicito, che Mariano si trovasse nei pressi del Sele.

Sul piano formale *BHG* 1876b appare decisamente più 'purista' delle due recensioni precedentemente analizzate. Poche e banali sono le forme proprie dell'evoluzione del greco medievale e, soprattutto in T, sembra emergere la volontà del redattore di scrivere in una lingua corretta a livello morfosintattico.

Un tentativo del genere caratterizza anche *BHG* 1876, il cui unico testimone è rappresentato dal Mess. gr. 29, ff. 89v-92v, secondo tomo (il primo fu ultimato il due settembre 1307) del noto menologio di Daniele *skeuophylax* del San Salvatore di Messina[44]. Anzi, l'anonimo redattore sembra animato dal desiderio di elevare il livello della propria prosa (non sempre con esiti felici). Vi si nota un costante ricorso a costrutti elaborati, con numerosi iperbati e anastrofi (frequente, ad esempio, il soggetto di una proposizione infinitiva collocato alla fine), frequenti prolessi del relativo, anadiplosi, giochi di parole ottenuti per antitesi concettuale (καλῶς / κακῶς) o per omologia fonica (κενόν / καινόν). Ma il dato

[42] Sul successo del *Martirologio* di Beda e sulle interpolazioni da esso subite si veda Dubois, *Les martyrologes du moyen âge latin*, pp. 38-39.

[43] Di testi «perpétuellement rajeunis» parla, in pagine di insuperabile chiarezza, Delehaye, *Les passions des martyrs*, pp. 260-270.

[44] Il codice, ben noto ai paleografi e agli studiosi di agiografia italo greca, vanta un'abbondante bibliografia, raccolta da M.T. Rodriquez, *Bibliografia dei manoscritti greci del fondo del SS. Salvatore di Messina*, Roma 2002 (Testi e studi bizantino-neoellenici, 12), pp. 30-40, 166-176; Ead., *Catalogo dei manoscritti datati del fondo del SS. Salvatore*, Firenze 1999 (Regione Siciliana. Assessorato dei Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione. Sicilia / Biblioteche, 50), pp. 57-68.

più interessante consiste nel ricorso a termini o espressioni rare o, comunque, inusuali in testi martiriali: ἔνι, forma ionica di uso poetico per ἐν, espressioni di sapore omerico come τὸ φίλον φῶς e il vocativo Ζεῦ κύδιστε, l'avverbio νωμελέως, già raro e di uso poetico nel greco classico (Omero, Tirteo e epica postomerica) e attestato per l'epoca bizantina, per quanto mi risulti, solo in un epigramma di Teodoro Studita e in uno di Massimo Planude, oltre che nei lessici, nei commentari ad Omero (Eustazio di Tessalonica, sempre in citazioni omeriche) e nelle opere dei grammatici[45].

Sul piano dell'intreccio narrativo, *BHG* 1876 sembra dipendere da *BHG* 1876b e, nel complesso, risulta la più lontana da *BHG* 1876a e, per così dire, la più originale. Il redattore, soprattutto nella seconda parte (dopo la fuga di Vito), opta per una narrazione sintetica, omettendo spesso particolari o brevi sequenze non essenziali; di contro, ama inserire in qualche caso propri commenti agli avvenimenti o precisazioni. In definitiva, *BHG* 1876 sembra la più recente tra le recensioni pervenute, anche se una datazione precisa non può essere proposta.

In conclusione, si possono riassumere alcuni dei punti cui si è prevenuti nel corso dell'indagine preliminare sulle recensioni greche.

1. Il culto per san Vito si diffuse rapidamente nell'Italia centro-meridionale (isole comprese) già a partire dai primi secoli del medioevo, quando l'area era caratterizzata da un esteso bilinguismo. Si generò, così, un racconto leggendario sulle vicende del santo bambino che ebbe notevole successo, dando vita a numerose recensioni, in greco e in latino, che, pur mantenendo una sostanziale identità nell'intreccio, iniziarono a differenziarsi su alcuni particolari di rilievo, quali la patria di origine, i nomi degli imperatori, le professioni di fede, e, solo nelle redazioni latine più tarde, il luogo del martirio finale. I testi superstiti sono come tasselli di un mosaico incompleto. Ci furono probabilmente più traduzioni dal latino al greco o dal greco al latino, e vere e proprie riscritture, come quella documentata da *BHG* 1876. A fronte di una situazione di questo tipo e, soprattutto, in assenza delle edizioni di tutte le recensioni documentate, tentare di stabilire la priorità assoluta di una lingua sull'altra nella stesura del testo appare operazione velleitaria. Peraltro, con riferimento ai testi latini, anche all'interno della stessa recensione (contrassegnata da un unico numero nella *BHL*), sono reperibili manoscritti latori di un testo che reca varianti importanti in relazioni ai punti sopra segnalati[46].

2. *BHG* 1876a, che forse è il frutto di una traduzione dal latino, è probabilmente la più antica tra le recensioni greche pervenute. Tra gli indizi principali

[45] Ho verificato i dati sul *TLG on line* (dicembre 2009).

[46] Per fare un solo esempio, se si consulta il sito dei Bollandisti segnalato alla n. 27, si scoprirà che la patria di Vito in *BHL* 8712b varia a seconda dei codici: Sicilia, Cilicia, Licia, Lucania.

segnalo la presenza, nell'elenco degli dèi cui Vito dovrebbe offrire un sacrificio, di Arpas, misterioso dio che figura, come già detto, anche nelle leggende dei santi Lucia e Geminiano e di san Potito[47], e che manca, invece, nelle altre recensioni. È più probabile che tale strana presenza sia stata eliminata da un redattore che, comprensibilmente, non conosceva il dio in questione, piuttosto che introdotta in un secondo tempo.

In secondo luogo, l'origine licia di Vito, confermata anche da *BHG* 1876c e da numerose recensioni latine, è un dato che difficilmente si immagina introdotto in un secondo tempo a sostituire una provenienza dalla Lucania, quale risulta, invece, in *BHG* 1876 e 1876b. In queste due recensioni, peraltro, si crea, sul piano narrativo, quasi una incongruenza: Vito si imbarca in Lucania e sbarca... in Lucania! Non insisterei, comunque, troppo su questa osservazione, dal momento che, come ben sanno gli studiosi di testi agiografici, gli autori di passioni epiche non si curavano troppo della verosimiglianza e della logica (quantomeno, della nostra logica...). Più interessante notare che una provenienza orientale (o da luoghi lontani) è frequente nelle leggende di vari santi italogreci, come Apollinare, Pancrazio, Marciano, Alfio e soci, Berillo, Filippo di Agira[48]. Si può immaginare che essa non dovesse risultare sorprendente ai lettori del tempo.

Una terza osservazione riguarda la maggiore precisione con cui i dati topografici sono presenti in *BHG* 1876a. Mi limito a un solo esempio. Quando i tre santi sbarcano in Lucania, si legge che essi giunsero nei pressi di Salerno (πλησίον τοῦ Σαλερνοῦ), vicino al fiume Sele (Σίλην)[49]. Nelle altre recensioni Salerno diventa fiume e scompare il Sele. Probabilmente la somiglianza verbale tra i due toponimi è all'origine della confusione tra i due luoghi, a vantaggio del toponimo forse più noto.

3. L'analisi delle versioni greche fornisce un'ulteriore conferma di quanto già segnalato da vari studiosi, ovvero che il luogo originario del culto del santo è la Lucania[50], anche se lo scenario della passione è ambientato a Roma. Tutte le recensioni greche e quelle latine più antiche sono concordi su questo punto:

[47] Cf. *supra*, n. 15. Il confronto di *BHG* 1876a con la *Passio Potiti BHL* 6908, edita in *ASS Ianuarii*, I, pp. 754-757, fa emergere una notevole somiglianza tra questi due testi (presenza del dio Arpas; stesso nome del padre del martire, Ila; vari episodi pressoché identici; stesse citazioni bibliche), che andrà valutata con attenzione nel prosieguo della ricerca.

[48] Per un inquadramento generale si veda Pricoco, *Monaci e santi greci di Sicilia*; Follieri, *I santi*.

[49] Vat. gr. 866, f. 358v, coll. I-II.

[50] Pricoco, *Monaci e santi greci di Sicilia*, p. 244, n. 16; Philippart, *L'hagiographie sicilienne*, p. 197; Campione, *La Sicilia*, pp. 228-230. Solo F.P. Rizzo, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, II/1, Roma 2006 (Testimonia Siciliae antiqua, I, 14), pp. 95-97, tenta di recuperare alla Sicilia l'origine del culto. Ma lo studioso fonda la sua analisi su dati parziali (trascura di fatto le recensioni greche, ancora inedite), non tenendo conto delle diverse redazioni latine in cui la patria del santo è la Licia o la Cilicia o la Lucania. Egli privilegia la recensione *BHL* 8711, edita negli *ASS*, che, come dimostrato da Philippart, *Une* Passio Sancti Viti *inédite*, mostra caratteri recenziori. Peraltro egli crede che in *BHG* 1876a si indichi la Sicilia come patria di Vito: si tratta di un errore presente nella *BHG*, come ho già avuto modo di chiarire (Re, *La*

Vito, Modesto e Crescenzia 'si addormentarono' in un luogo situato nei pressi del fiume Sele, appena a sud di Salerno, che all'epoca dei fatti segnava il confine della provincia lucana[51]. Qui sorgeva il santuario di San Vito al Sele, da cui, con ogni probabilità, ebbe origine e si diffuse il culto per il santo bambino. La Sicilia non figura mai nelle recensioni greche[52], ma neppure nelle latine che sembrano essere *antiquiores*.

L'edizione dei testi greci, cui si spera possa far seguito quella delle recensioni latine ancora inedite, potrà confermare, modificare o smentire del tutto il quadro fin qui delineato.

Passio *dei ss. Lucia e Geminiano*, p. 81, n. 21), per errata lettura della lezione Λυκίας, tràdita dal Vat. gr. 866.

[51] Lucania e Bruzio formavano la IX provincia suburbicaria secondo l'ordinamento dioclezianeo: cf. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan *et al*., II, New York-Oxford 1991, p. 1255; A, Guillou, *La Lucanie byzantine. Étude de géographie historique*, «Byzantion», 35 (1965), pp. 119-149; Campione, *La Sicilia*, p. 229.

[52] Ho avuto già modo di rilevare che solo una errata lettura dell'incipit di *BHG* 1876a ha dato origine all'ipotesi che in esso figurasse la Sicilia come patria di origine di Vito (cf. *supra*, n. 50). E in ogni caso, tale dato non riguarda il luogo di origine del culto, ma, appunto, solo la 'nazionalità' del santo.

Abstracts

Francesco D'Aiuto / Daniele Fusi / Andrea Luzzi
Ἀΰλοις ἐν στόμασι...: lavori in corso su due database *dedicati all'innografia bizantina*

The present paper deals with two different, but intertwined, database projects devoted to the study of Byzantine hymnography. These are currently being prepared and/or updated by an *équipe* of scholars from various Italian universities. The first and older of these projects concerns the digitalization of the *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae* (*IHEG*), i.e. the well-known six-volume *incipitarium* of Byzantine liturgical poetry that was put together and published by Enrica Follieri in the 1960s. The electronic database that was a spin-off of it – a project that started in the 1990s, but has received a decisive stimulus in recent years – can now be consulted on the web (www.hymni.net), and its technical features are examined in depth in this paper. Now, however, a huge quantity of further incipits and data from more recent publications and from manuscript catalogues need to be added: this expansion of the *IHEG* database is currently under way. The second database under construction, i.e. the *Corpus of Byzantine Hymnographic «Codices Antiquiores»*, is more recent in date. This project aims at the analytical description of potentially all extant Byzantine hymnographic manuscripts prior to AD 1000 (some later manuscripts will also be included in the database, according to the exigencies of certain categories of hymnographic books). This project is primarily aimed at achieving a better knowledge of the textual structure of the different Byzantine liturgical and hymnographic books in their formative stages. This database is also expected to serve as a fundamental tool for the study of the manuscript tradition of Byzantine hymns and for the preparation of their critical editions, since many early manuscripts of this sort of text often lie ignored in libraries and museums, on account of a lack of analytical descriptions. Furthermore, this project will allow us to make some progress not only in the field of Greek palaeography, but also in our knowledge of early Byzantine musical notation and «*quasi*-notation».

Annalisa Gobbi
Il progetto Portae byzantinae Italiae*: corpus delle opere e documentazione informatizzata*

The article presents the research activity which was started in 2004 and is still underway. The project *Portae byzantinae Italiae* (that is, the bronze doors from Constantinople),

conceived and directed by Antonio Iacobini, studies the eight Contantino-politan doors in Byzantine Italy, which were produced in Constantinople between 1060 and 1112 approximately. The project involves, moreover, the creation of three databases which aim primarily at collecting informations and cataloguing the photographic and written documentation concerning these artifacts.

MARCO DI BRANCO
Tradurre Orosio in Al-Andalus. Storie di libri e ambascerie

The aim of this paper is to analyze an interesting dossier concerning the book exchange between the courts of Byzantium and Cordoba during the tenth century CE. The available documentation shows a dense web of relationships, developed over a relatively short period, in which the exchange of books (in particular, the famous manuscripts of the *Historiae adversus paganos* and the *De Materia medica*), and bibliographic, philosophical and scientific informations plays a fundamental role. These 'bibliographic relations' between East and West were promoted, on the one hand, by Constantinople's desire to use the prestige of its tradition to establish diplomatic ties with the new, powerful political entity of Andalusia, and, on the other hand, by the need of the Umayyad rulers to gain their independence from the Abbasid Caliphate, both politically and culturally. The result was the emergence in Andalusia of a 'Byzantine fashion' which led in a short time to the partial byzantinization of the court of Cordoba.

GIOACCHINO STRANO
Storia e modelli letterari nella Presa di Tessalonica *di Giovanni Caminiata*

This paper examines the text of John Kaminiates (Ioannis Caminiatae *de expugnatione Thessalonicae*, recensuit G. Böhlig, Berolini et Novi Eboraci 1973), and assesses its value as a historical and literary source. This work constitutes an important source for the capture of Thessalonica by the Christian renegade Leo of Tripolis (904). Nevertheless, the text has some chronological inaccuracies and stylistic peculiarities which make it a *unicum* in the literary panorama of the 10th Century. We shall further discuss the hypothesis of Kazhdan, who proposed to date it to the 15th century, immediately after the Turkish conquest of the town in 1430 (cf. his *Some Questions addressed to the Scholars who believe in the Authenticity of Kaminiates' "Capture of Thessalonica"*, «Byzantinische Zeitschrift» 71 [1978], pp. 301-314). Moreover, our investigation not only discusses the chronology of Kazhdan (rejected afterwards by Odorico as well), but aims above all to identify the work's literary precedents, through comparison with ancient and contemporary texts (for example, Liban. *or.* 11 and the famous letter of Theodosius the Monk on Syracuse's *halosis* in 878).

GASTONE BRECCIA
Armi antiche nella Nuova Roma. La memoria delle guerre antiche nella trattatistica militare bizantina (IV-XI sec.)

From Vegetius (late 4th century AD) to Kekaumenos (middle 11th c. AD), all Byzantine military writers stressed the importance of adjoining two different types of sources to

achieve accurate knowledge: ancient technical treatises on warfare, and historiographical sources. My present contribution is focused mainly on this second class of sources. In this paper, I survey the memories of ancient wars and commanders in Byzantine masterpieces *de re militari*, seeking to determine not only from which texts the *exempla* were sorted out, but why particular sources were used. In other words, I aim to determine the particular kind of reception (and the eventual practical use) by their readers.

Salvatore Cosentino
Danzando il gotthikon *(*De cerem. *I, 92)*

This paper focuses on the so-called "gotthikon" – a ritual dance performed in the imperial palace on 3rd January, whose description has been transmitted to us by the *De cerimoniis* of Constantine Porphyrogenitus. I argue that the dance commemorates the slaughter of the Goths led by Gainas that took place in Constantinople on July 12th 400. This explains, in particular, why according to Constantine Porphyrogenitus the celebration of the *gotthikon* is associated with a dinner party qualified as «related to vintage» («κλητώριον δείπνου, ὃ καὶ τρυγητικὸν καλεῖται»). Moreover, the fact that the celebration took place on 3rd January, instead of the 12th July, may be explained by arguing that the massacre of Goths was recalled according to the arrival in Constantinople of the head of Gainas, after his murder, on 3rd January 401.

Lia Raffaella Cresci
Percorsi di self assertiveness *nella poesia di Giovanni Geometra*

From the Ninth Century onward poetic individuality appears in Byzantine poetry. Yet, this poetic individuality bears no relationship to clearly anachronistic concepts, such as those of lyricism or individualism. Lauxtermann proposes, therefore, that we understand poetic individuality in terms of self assertiveness, and this suggestion is based upon solid basis. The present paper seeks to examine the works of John Geometres, an author characterized as highly egotistical. The personification of the relationship between poet and nature in John Geometres' ekphrastic poems is examined through the analysis of ancient epigrammatic models and, especially, by assessing their relationship to Gregory of Nazianzus' speeches and poems. The Christian approach to this topic, and to the poet's individuality, are analyzed in regard to the poem's context of utilization and catanyctic background.

Silvia Tessari
Testo e musica in alcuni canoni bizantini. Relazione tra tropari e irmo

This paper investigates the melodic setting of the eight κανόνες προσόμοιοι in honour of Saint John the Theologian attributed to Photius, and recently edited by K.A. Manaphis. I examine three examples in which the text does not follow the 'laws' of homotony and isosyllabism, and its adaptation to the music is problematic. Through this examination I propose some possible solutions, based on a musical analysis of the melodic cadences of three heirmologia (H: Athos, Μονὴ τῶν Ἰβήρων 470, G: Grottaferrata, Biblioteca della Badia Greca E γ II, P: San Pietroburgo, Собрание греческих рукописей 121), and the changes of these formulas according to the textual syllabic pattern.

Marco Fanelli
Il problema della destinazione degli Amori degli Inni divini *di Simeone il Nuovo Teologo*

The present study aims at examining the problem of the destination and intended audience for the *corpus* of the *Hymns* of Symeon the New Theologian. I address these issues in light of three sources: 1) Niketas Stethatos' *praefatio*; 2) Symeon's *Vita* composed by the same Niketas; 3) the *Enkomia* and *Scholia* to the edition of the *Hymns* completed by Niketas. The analysis of these texts leads us to reconsider the milieu surrounding Symeon the New Theologian's poetic fatigue. First of all, we must imagine that the hymns already circulated among a small circle of disciples – secular clergy and monks – while the saint was still alive. Secondly, on the basis of information drawn from the *praefatio* and the *Scholia* and *Enkomia* that accompany the edition prepared by Niketas, we reach the conclusion that Niketas Stethatos cannot be considered the only person responsible for the collection, but that a group of his acquaintances participated in the work of editing. Only in the light of this is it indeed possible to explain both the diffusion of these texts among contemporaries and their interpretation and wide use in the next generation.

Paola Cassella
Questioni etimologiche in Eustazio

In Eustathius' commentary on a geographic poem by Dionysius Periegetes we can establish different patterns of grammatical questions: 1) references to mythical origins of cities or people-names, which abound in the work of this Byzantine scholar; 2) a second type of question combines etiology and grammar, such as in the case of the discussion about the Tigris; 3) strictly grammatical comments represent the third model. We can therefore conclude that Eustathius' commentary is above all etiological.

Marina Bazzani
Livelli di stile e significato nella poesia di Manuele File

Manuel Philes dedicated endless occasional poems to his many benefactors, praising their virtues, and soliciting their help, both spiritual and material. This article analyses one of these compositions (poem Flor. 58), and offers a commentary on its language and content. The close reading of these verses aims at exploring the several layers of meaning typical of Philes' poetry, as well as illustrating his clever and refined poetic technique. On the basis of this linguistic analysis, along with an analysis of the use of imagery and allusions, I suggest that Philes dedicated this short composition to the monk, scholar, and Metropolitan of Philadelphia, Makarios Chrysokephalos, in order to request the gift of a hat.

Anna Caramico
Policromatismo semantico nel De animalium proprietate *di Manuele File*

Verse 13 of Manuel Philes' proemium *Περὶ ζῴων ἰδιότητος* contains a metaphor on weaving through which he describes the poetic plot, a literary game built upon meter, rhetorical skill, and, most of all, a polychromatic lexicon resulting from his πολυμαθία and a close familiarity with earlier models. The poet embroiders upon the zoological materials by

weaving the inner speech. Behind the *Περὶ ζῴων ἰδιότητος* we do not find a merely inert work of compilation. Rather, the poet chooses particular authors, mixing and changing them at the same time, until the work becomes very different from its sources.

Caterina Carpinato
Il Canto di Armuris*: una traduzione come strumento di indagine*

This paper aims at showing how and why an Italian translation of the Medieval Greek song of Armuris is to be regarded as a philological work. In the last decades the academic field of Translation Studies has become very important for the literary analysis of texts: I offer here a new Italian translation which shall enable a larger philological public to get acquainted with this medieval text. Translating this type of texts allows a new approach to philological documents of Medieval European literature.

Renata Lavagnini
Spiridon Zambelios pioniere degli studi di filologia greca medievale

This paper suggests that the Greek Spiridon Zambelios (1815-1881) was among the first scholars to understand and argue for the importance of Greek vernacular texts for the reconstruction of the literary and linguistic history of Modern Greece.

Anna Zimbone
Nota sulle premesse bizantine della diglossia neogreca

The tendency to linguistic archaism in Byzantium – a tendency that weighed on the entire history of Greek language and literature until very recently – did not result in the Middle Ages, however, in a 'language issue' (E. Kriaràs, *Bilinguismo negli ultimi secoli di Bisanzio: nascita della letteratura neoellenica*, 1970, N. Toufexis, *Diglossia and Register Variation in Medieval Greek*, 2008, P. Mackridge, *Language and National Identity in Greece, 1766-1976*, 2009). Bilingualism during the Byzantine era, in fact, despite some similarities with the diglossia of the 19th and 20th century, was quite different from that phenomenon, since the levels of written Greek coexisted in harmony, and did not cause, consequently, a linguistic dispute. Such a dispute was then generated for ideological reasons, namely, the importance of language in the formation of social and national identity. In recent years, several scholars have been interested in the language of medieval vernacular Greek texts. Peter Mackridge, among others, does not define this language as a μικτή γλώσσα with structures belonging to two distinct stages of Greek (ancient and modern), but "as a stage of the Greek language in its own right and with its own rules" (Mackridge, *Byzantium and the Greek Language Question in the Nineteenth Century*, 1998). This paper focuses in particular on the vernacular of the romance *Φλόριος και Πλατζιαφλόρε* (14th century), and the many alternations of learned and vulgar forms that it presents.

Luciano Bossina
Il carteggio di Nilo di Ancira con il generale Gainas è un falso

The enormous correspondence of Nilus of Ankyra (*PG* 79, coll. 82-582) contains eight letters addressed to the magister militum and Gothic leader Gainas. The Greek monk attacks Gainas' Arianism from a Nicaean point of view and tries to convert him. Nonetheless, these letters cannot be authentic. Instead, they represent a later redactional product (constructed with quotations by Gregory of Nazianzus and John Chrysostom), the aim of which was to increase Nilus' authority by providing him with a famous and relevant addressee.

Francesco Osti
*L'*Epistola invettiva *di Eutimio della Peribleptos (1050 ca.) nei codici vaticani greci 840 e 604. Una 'versione breve' e un rimaneggiamento*

This paper focuses on two short unedited redactions of Euthymius of Peribleptos' *Invective Epistle* (1050 ca.). Both of these belong to manuscripts today conserved in the Biblioteca Vaticana. The first text preserved (cod. Vat. gr. 840, ff. 185r-188v) upon first glance, appears to be a summary of other longer *Invective Epistle* versions. The second text (cod. Vat. gr. 604, ff. 13v-14v) represents a sort of heresiological collage composed of excerpts from the *Synodikon of Orthodoxy* and from the *Invective Epistle*. Both texts are here studied and edited with an Italian translation.

Niccolò Zorzi
Islam e Cristianesimo durante il regno di Manuele Comneno: la disputa sul «Dio di Maometto» nell'opera di Niceta Coniata

In 1180, at the end of Manuel I Comnenus' reign (1143-1180), a theological controversy opposed the emperor to Patriarch Theodosius Boradiotes, and to other members of the Church, among whom was Eustathius of Thessalonica. The dispute arose after the emperor's efforts to modify the formula of abjuration for converts from Islam to Christianity by eliminating the anathema against 'the God of Mohammad'. The paper examines the reasons for the controversy, as well as its development and meaning, by comparing for the first time all the available sources: first and foremost, Nicetas Choniates's version in his *Chronikè diegesis* (book VIII) and in his *Panoplia dogmatica* (book XXVI), and then the synodal *tomos* of April 1180. The reasons for the controversy are viewed, on one hand, within the framework of XII century Turkish-Byzantine relationships (when several Turks converted to Christianity), and, on the other, within the context of the polemical Byzantine tradition against Islam. Manuel I Comnenus' position can be interpreted as a minority tendency, distancing itself from the Byzantine polemical tradition against Islam, and acknowledging the common monotheism of Christians and Muslims, who adore the same God: this view would deserve a greater emphasis in the historical reconstruction of 'interreligious' relationships between Islam and Christianity.

Alessandra Bucossi
Dibattiti teologici alla corte di Manuele Comneno

The reign of Manuel Komnenos was a period in which the exchange of embassies between

the Byzantine Empire and the Papacy in view of a possible reunification of the Church were very frequent. A group of authors report on the dialogues that took place during these visits. Who are these authors? Are they related to each other? And, finally, what is the role played by Emperor Manuel Komnenos, and why did he commissioned some of these texts?

Antonio Rigo
I manoscritti e il testo di quattro Ἕτερα κεφάλαια. *Da Simeone il Nuovo Teologo a Gregorio Palamas*

This paper investigates the manuscript tradition and the content of four chapters attributed to Gregory Palamas and actually made out of excerpts from Symeon the New Theologian's *Cathecheses*. A study of the manuscripts containing these chapters demonstrates that they all originate from a 14th c. manuscript of Gregory's complete work (Paris. BNF gr. 1239). Finally, this paper discusses the attribution of these chapters to Palamas and the influence of Symeon the New Theologian on 13th-14th c. mystical tradition.

Silvia Pasi
Le scene dell'Annunciazione e dell'Adorazione dei Magi e dei pastori nella chiesa di Al-Adra nel convento di Deir el-Surian (Wadi el-Natrun). Una pagina di pittura bizantina in ambiente copto

The wall-paintings discovered in 1988 and 2006 in the Al-Adra church in the monastery of Deir el-Surian (Wadi el-Natrun), which represent the Annunciation and the Worship of Magi and shepherds, are characterized by a style distinct from the Coptic medieval painting. Rather, they reveal stylistic modes connected to the Byzantine world. This fact suggests that the artists who executed these painting came from Constantinople or from areas influenced by the capital's art. Moreover, the proposed comparisons should justify their being dated to between the middle of the XIIth and the beginning of the XIIIth century.

Lorenzo Riccardi
Alcune osservazioni sul mosaico del vestibolo sud-ovest della Santa Sofia di Costantinopoli

The southwest mosaic of Hagia Sophia at Constantinople is a well-known work, but it as been rarely investigated from the point of view of patronage. As the icon *par excellence* of imperial *ktetoreia*, it was certainly designed for an emperor. Through careful analysis of its cultural and artistic constituents, it is possible to assign this mosaic to a specific historical moment, namely, the reign of Basil II.

Alessandro Taddei
La decorazione musiva aniconica della Santa Sofia di Costantinopoli da Giustiniano all'età mediobizantina. Alcune osservazioni

One of the lesser-known phases of the wall mosaic decoration of Saint Sophia at Constantinople is the decoration campaign carried out in the late 9th century on the upper floor of the building. This restoration work, the first phase of which took place after the end of the

Iconoclastic period, affected most of the wall and vault surfaces of the West, North, and South galleries. It is a fact that the main target of the work, commissioned by the emperor Basil I after 867, was the introduction of figurative scenes into the gallery vaults. The aim of this paper, however, is to introduce some preliminary stylistic and chronological remarks about the non-figurative mosaics which were then placed side by side with the main scenes. Such decorative mosaics are clearly inspired, at least in part, by the original 6th-century mosaic decoration of the vaults of the ground floor. Thus, they display a sort of conservatism which, together with the poor quality of their workmanship, has yet to be fully explained.

Maria Rosaria Marchionibus
Sulla decorazione pittorica bizantina della chiesa di San Giacomo presso Camerata (Cs)

The walls of the small chapel of San Giacomo di Camerata (Cosenza) were originally covered by several full-length standing saints, belonging to different categories (e.g., the martyr, the monk, the hermit, the warrior) represented side by side. The presence of this choir of saints, arranged in a row along the walls of the church, seems to evoke the iconographical organization of the calendar icons. Thus, the entire surface of the walls comprises a complete catalogue of the saints of the year, according to their monthly and daily sequence, in the intent of reproducing the order of the church calendar.

Andrea Babuin
La decorazione ad affresco della chiesa degli Arcangeli a Kostániani, in Epiro

The fresco decoration of the Taxiarches church in Kostániani represents – in terms of quality and dimensions – one of the most important preserved pictorial programs in the so-called Despotate of Epirus. Although we do not possess any contemporary documents dealing with this building, through comparison to similar programs I propose to date the completion of its wall decoration to around the year 1300.

Alessia Adriana Aletta, Andrea Paribeni
I luoghi *del diritto nel Paris. Suppl. gr. 1085 (I): tra parole scritte e immagini dipinte*

Among Byzantine literary texts, Canonical Collections are qualified by a limited amount of items which are supplemented by an organized ornamental device. Paris manuscript Suppl. gr. 1085 – *Nomocanon XIV Titulorum* – represents an intriguing case study because of its date (early tenth-century) and the unparalleled decorative system. Lidia Perria had already researched the minuscule handwriting of the Paris codex. The present essay, however, focuses primarily upon the artistic features displayed in the manuscript. Its purpose is to reconstruct the cultural climate in Syro-Palestinian territories in the early tenth-century and to shed some light on the manuscripts of the Canonical Collections.

Giuseppina Matino

Teodoro di Ermopoli ed il commento alle Novelle *di Giustiniano*

Upon Justinian's death, Law Literature underwent a change which affected the forms that it assumed in the works dedicated to teaching. In the Middle East, it was no longer possible to read the *Corpus Iuris Civilis* in its original Latin. For this reason, the *scolastikoi* – the heirs of the *antecessores* in Law teaching – dedicated their efforts to re-elaborate the original texts. From this production a full commentary on Justinian's *Novels* by Theodorus Hermopolitanus has come down to us. This commentary is defined *Breviarium* in Zachariae von Linghenthal's critical edition. The aim of the manual was to deliver a text useful for forensic praxis. In the summaries or commentaries of Justinian's constitutions (related to the order of the so called *Collection of the 168 Novels*), the laws inherent in private rights are preferred. The author not only removes the parts of political publicity and the excessive rhetorical ornament of the *Novels*, but also adds to the text a commentary with precise references to the preceding and following legislation, in order to aid the users in better understand the rules. The author fully realized his objective, and the manual was a big success during his lifetime. Even if these works were not part of wide-ranging literary production, they nevertheless provide insight into the literary values of the age.

Roberta Flaminio

I sarcofagi bizantini del Museo di Santa Sofia a Istanbul

The Saint Sophia Museum (Ayasofya Müzesi) in Istanbul houses in its sculptural collection fifteen sarcophagi coming from the necropolis of Byzantine Constantinople. With a few exceptions, they are largely unchartered, but they bear a clear resemblance to the well-known sculptural funerary production of the Byzantine capital. Most of them are completely undecorated, but the sculpted ones can be easily related to the early Byzantine sculpture of Constantinople. Nonetheless, the presence of a Middle-Byzantine inscription on the trough of one of these sarcophagi, and the traces of a re-carving on a sarcophagus lid, poses a chronological issue that appears more complex than the straightforward question of the reuse of these materials.

Claudia Barsanti

Una ricerca sulle sculture in opera nelle cisterne bizantine di Istanbul: la Ipek Bodrum Sarnici (la cisterna n. 10)

Since over the past years many Byzantine Cisterns have been restored, it is finally possibile to examine the marbles columns, basis, and capitals which form their structure. The present paper present the results of an investigation sponsored by the University of Rome "La Sapienza" (2007-2009) of the capitals of the great Sultan Sarnici (n. 10 in Ph. Forchheimer e J. Strzygowski), nearby the Selim Camii. These are very important for the study of the different types of capitals produced by 5th and 6th c. factories specialized in the production of Preconnesio marble.

Alessandra Guiglia
Un decennio di ricerche sulle sculture della Santa Sofia di Istanbul: bilancio e prospettive

This paper investigates the sculptures of Haghia Sofia in Istanbul according to a multidisciplinary approach and presents the result of a 10 years project coordinated by the Universities of Rome "La Sapienza" and "Tor Vergata" on the sculptual decorations related to the justinian manufacturing. The statues nowadays located in the garden around the church that belongs to the Ayasofya Müzesi (build in 1935) have also been taken into account. Thus the project from which this paper originates covers the most important lapidary material of the Early Costantinople. In particular, this paper analyzes opus-sectile decorations and bronze manifactured items, including doors and furnitures. Finally, this paper provides a research report of the investigations already done and suggests further development for future researches.

Sandra Origone
La prima visita di Giovanni VIII Paleologo in Italia (1423-1424)

This paper considers Johns VIII Palaeologus' first journey to Italy (from December 1423 to May 1424). At that time, the young emperor had assumed full responsibility in government owing to his father's illness. This period, which followed Murad's siege to Constantinople and the failure of the negotiations of Union, was crucial. The well-known monographs about the emperors of that age treat this event only superficially, without taking into account some details that are still misunderstood or quite obscure. Among such issues are the date of the *basileus*' departure from Venice, his genuine desire to be present at the Council that was underway in Siena, the initiative of the Turkish-Byzantine treaty of February 1424, and the significance of the relationships with Philip Maria Visconti. Apart from every interpretation of Visconti's pro-Turkish attitude, the sources let us completely understand the event which took place during a period of conflict between the Turks and the Byzantines in a specific moment of opposite interests: on the one hand, the duke's philo-Byzantine interests, and, on the other hand, the philo-Turkish interests of the Genoese subjects of the duke. In spite of the dearth of information in Western and Byzantine contemporary sources on this subject, the travel of John VIII was connected to the educated scholars who played a relevant role in supporting Visconti's court interest for Byzantium and Greek culture. It was even a decisive experience for the emperor's future choices.

Silvia Ronchey
Volti di Bessarione

The many portraits of Cardinal Bessarion can be divided into two groups. Some of them show him with hideous and grotesque features, and, so far, they have been labeled as "realistic" and "genuine" by scholars. However, it is possible to argue that the second group, which represent him with noble and dignified features, is actually nearer to the truth, being connected to the aristocratic milieu closest to him.

Susy Marcon
Restauri bessarionei nei manoscritti marciani

Care and restoration of his own ancient manuscripts were part of cardinal Bessarion's conception of transmission of culture and texts. These texts were supplemented by adding sheets, new signatures and, in rare cases, by manipulating the illuminations. Such amendations provide traces of a systematic work in the Bessarion's Library.

Chiara Bordino
I Padri della Chiesa e le immagini nella Refutatio et Eversio *di Niceforo di Costantinopoli*

The *Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815* was written between 820 and 828 by Nicephorus, the iconophile patriarch of Constantinople. In this work, Nicephorus examines a wide collection of patristic texts which concern images. Therefore, the *Refutatio* represents a fruitful source for investigating the attitude of the fathers of the Church towards Christian images and the interpretation that iconophiles and iconoclasts gave of patristic texts and Early Christian art. In this paper, I will focus in particular on three examples useful to understand Nicephorus' interpretation of texts and images (two homilies of Asterius of Amasea and the Homily XLIX on the Gospel of Matthew by John Chrysostomus).

Daniela Borrelli
La funzione del prologo nel Commento a Daniele *di Teodoreto di Cirro*

The *Commentary on Daniel* by Theodoret of Cyrrhus – long recognized for the clarity of its form and the sobriety of its interpretation (in Photius's opinion) – was composed as the first of *Commentaries* on Major Prophets. For this reason, it can be dated as the earliest of all Theodoret's exegetical works, and follows a historical-literal method instead of an allegorical one. The prologue is, therefore, functional as a justification of the entire Commentary's setting. For this reason, it elaborates on the *exordium* procedure, born from the teaching of classical *paideia*, and utilized by Christians through a masterly use of discourse and figures of speech prevalent in Attic prose. In this way, Theodoret demonstrates not just his ability as an interpreter, but as fine writer too.

Donatella Bucca
Per un'edizione critica del Commentario ai XII Profeti *di Teodoreto di Cirro*

Many are the witnesses of the *Commentary on the Twelve Prophets* of Theodoret of Cyrrhus found in the course of the last two centuries. A checklist of a hundred manuscripts containing the text of the *Commentary*, prepared in view of a modern critical edition, was recently compiled on the basis of the most recent specialized bibliography, and the published catalogues of the various manuscript collections. The analysis of these witnesses, oriented also to palaeographical and codicological aspects, will allow us to complete the information contained in the old catalogues regarding the dating and possible localization of several witness.

Maria Teresa Rodriquez
Riflessioni sui palinsesti giuridici dell'area dello Stretto

An examination of the palimpsests of the Regional Library of Messina allowed us to identify in a single manuscript (the Messan. gr. 158) three legal codes (two Greek and one Latin). One of the Greek manuscripts is composed by some of the missing sheets of the *Basilika* in the palimpsest Ambr. F 106 sup. The manuscript was not copied in Italy, as commonly believed; it is an elegant minuscule manuscript of the 10th century, probably written in the Eastern part of the Empire. The second Greek codex is a collection of *Novels* copied in Rossano or in South Italy in the first third of the XII century. The Latin codex is a miscellaneous manuscript which contains Byzantine and Lombard law. This finding suggests the fruitfulness of a re-examination of legal manuscripts copied in Southern Italy during the period of consolidation of power by the Normans, and of those that were present in the Messina's Strait Area.

Cristina Rognoni
L'edizione dei documenti privati greci dell'Archivo Ducal de Medinaceli. Il dossier di Valle Tuccio (Calabria sec. XII-XIII)

This essay describes the archival fund «Valle Tuccio» of the Archivo Ducal de Medinaceli, soon to be published, and the critical edition of it. The 51 private Greek documents, produced in the Norman and Swabish Kingdom are analyzed, along with their language and script, as indicators of the economic and cultural history of post-Byzantine southern Calabria.

Vera von Falkenhausen
I documenti greci del fondo Messina dell'Archivo General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli (Toledo)

In 1679 the Spanish viceroy confiscated the archives of Messina which are now preserved in the Archivo General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli (Toledo). Among other things, there are 213 Greek documents from Calabria and Sicily (11th to 14th century), which once belonged to the archives of the archbishopric of Messina and the Greek abbey of St.-Saviour *de lingua Phari* of the same city. C. Rognoni and V. von Falkenhausen are publishing these documents. This article presents the documents (age, provenance, state of preservation, type: charters or private documents, originals, copies and fakes) and the current progress towards their publication.

Annaclara Cataldi Palau
Un manoscritto di Simeon Uroš Paleologo

A manuscript now in the University Library of Basel (Bas. A. III. 16), datable to the second half of the XIVth century, and containing a September to February Martyrologion, belonged to the Dominican John Stojković of Ragusa (1390-1443). The latter was one of the promoters of the Council of Basel (1431-1437), and had bought his manuscripts in Constantinople. At the end of the text, the name 'Symeon', followed by the definition of 'gambrós', appears in monocondylion. This person can be identified as the Serbian ruler Symeon Uroš

Paleologos (ca. 1326-ca. 1371/72), who was brother-in-law (gambrós) of Nicephoros II Orsini (died 1359) ruler of Epirus, having married his sister Thomais, whose name is also mentioned in the inscription. Symeon Uroš Paleologos therefore presumably owned this codex, which is to be added to the very few documents we have on the Serbian ruler.

ADALBERTO MAINARDI
Le formule della preghiera esicasta nella tradizione russa antica

Old Russian literature, in particular hagiography and monastic rules, stems from Byzantine literary models. Russian monasticism, as well, is borrowed from Byzantine traditional forms, customs, and rules, in a fruitful exchange not only through repetitions but also through changes, evolution, and reform. This paper focuses on different formulas of the 'Jesus prayer' (such as "O Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy upon me [a sinner]", "O Lord Jesus Christ, our God, have mercy upon us"), claiming that in Russian monastic tradition there is not a unique form of monological prayer, and that a specific hesychast 'mental prayer of the heart' appears in the Old Rus' by the XV Century. *Lives* of saints, monastic *typika* for hermits, ascetical compilations and translations from Byzantine and patristic writings are considered (from the XI to the middle of XVI Century), showing that both continuity and evolution towards Byzantine tradition characterize Russian monastic literature on prayer. Particular attention is devoted to the work of Nil Sorsky (d. 1508), held by Russian writers of the XVIII and XIX Century such as Paisius Velichkovsky and Ignatius Brianchaninov, to be the beginner of a specific Russian tradition of mental prayer.

MARCO SCARPA
La tradizione manoscritta slava delle opere contro i latini di Gregorio Palamas

In this study I collect elements regarding the Slavonic manuscript tradition of Gregory Palamas's works against the Latins. I demonstrate that these translations were made on Mount Athos between the years 60-70 of the 14th century. I also note the diffusion of these works in Macedonia, Serbia (South), Montenegro, and Russia between the 15th and the 16th centuries. The translation and, afterwards, the copying of these works confirm Palamas as a great exponent of the fight against the Latins, being clearly related to the events of the diatribe against them.

ANNA-MARIA TOTOMANOVA
Giulio Africano e la tradizione storiografica slava

Until recently the so-called Slavic version of the Chronicle of George Syncellus has not received proper attention. The attribution of Vasilij Istrin, who in the beginning of the 20th c. identified the Slavic text as a translation from a shortened version of the Byzantine chronicle, was thoroughly accepted by slavicists. As a result, no great importance was given to the Slavic text preserved in 5 copies from 15-16 cc. (of which Istrin knew only 4) because of the closed tradition of the copies and their relatively late date. My research, linked to the publication of this unedited Slavic chronicle, has led me to the conclusion

that the text referred to as the Slavic version of Syncellus by both Istrin and his successors is not a translation of the Greek Syncellus, but rather a chronographic compilation. It is demonstrated that the first part of the compilation, narrating the years from the Creation up to the Resurrection of Christ, represents a vast excerpt from the Julius Africanus's Christian chronography, and only the second part, covering the years after the Resurrection up to the foundation of Constantinople, contains the respective text of Syncellus plus a couple of pages from the Chronicle of Theophanes the Confessor that was not translated in OCS. Both the discovery of a non fragmented text of Africanus and the conclusion that the Slavic translation was done during the First Bulgarian Kingdom in 10th c. raise a series of problems that will be touched upon in my contribution.

Salvatore Costanza
Libri, cultori e pratica della mantica nel tardo periodo bizantino. Per un bilancio della circolazione di idee e testi della divinazione in età comnena e paleologa

Byzantine divination includes such techniques as omoplatomancy (the divination by shoulder blades of sheep or lambs); palmomancy (the art of presages drawn from fateful spasms); cheiromancy (the reading of the hands); elaeoscopy (divination based on moles on the body). These in treatises copied in Comnenian and Palaiologan times. In particular, the present paper focuses on divinatory logic in Byzantium, its relationship with ancient divination, and the strategies employed in these writings, given that literacy and the book trade were, at that time, a principal aspect of contemporary divination. Furthermore, in respect to their survival in modern Greece as well as in Western Europe, the specimens of Byzantine divination are rich in shedding light upon the general context in which divination was practiced, aiding in our understanding of the cultural, social and religious history of these times.

Anna Maria Ieraci Bio
Giovanni Argiropulo e la medicina, tra l'Italia e Costantinopoli

Through an analysis of John Argiropoulos' medical work and the evidence of his medical knowledge, this paper identifies the authors and the texts which formed the background of this Byzantine humanist, the only one to earn a doctorate in philosophy at a Latin University, such as ps.-Alexander of Aphrodysias' *de febribus*, Galen's *ars medica*, and other works from the scholastic medicine.

Michele Trizio
Eliodoro di Prusa e i commentatori greco-bizantini di Aristotele

Volume 19 of the series *Commentaria in Aristotelem Graeca* contains a paraphrase of the *Nicomachean Ethics* attributed to Heliodorus od Prusa. This paper aims to provide scholars with the first description and dating of this text based upon a study of its sources and manuscript tradition.

Mariella Menchelli

Giorgio Oinaiotes lettore di Platone. Osservazioni sulla raccolta epistolare del Laur. San Marco 356 e su alcuni manoscritti dei dialoghi platonici di XIII e XIV secolo

A new letter found in a Plato manuscript now in Florence (Laur. Plut. 85, 6) has to be attributed to Georgios Oinaiotes, the epistolographer of Laur. San Marco 356. The latter is a collection of letters that needs a fresh codicological description and has to be carefully examined as a primary source for the availability and circulation of books in Byzantium. Some letters have been devoted to the reading of Plato manuscripts, and contain some interesting information on the circulation of Plato. Oinaiotes' special interest in philosophical texts was common to other figures of the palaeologan era (Gregory of Cyprus, Georgios Pachymeres) and some of them have been Oinaiotes' correspondents (Matthew of Ephesos, Georgios Galesiotes). The evidence drawn from Oinaiotes' collection of letters shows a circulation and reading of some platonic dialogues in the XIII and XIV centuries (*Phaedo*, *Timaeus*), also in connection with the circulation and reading of neoplatonic commentaries on Plato' dialogues (above all Proclus' Commentary on Plato' Timaeus, sent by the epistolographer to Xanthopulos to clarify Plato's mysteries). The study of Plato's manuscript tradition shows the same singular fortune of some dialogues (*Phaedo*, *Timaeus*), and some interference or forms of connected readings: Plato and Plato's neoplatonic Commentaries had been often copied by the same scholars. In a few cases they could have been available to Oinaiotes himself, amongst the philosophical 'heirs' of Gregory of Cyprus.

Davide Baldi

Etymologicum Symeonis*: tradizione manoscritta ed edizione critica*

The *Etymologicum Symeonis* was compiled in the first half of the 12th century. Its main source was the *Etymologicum Genuinum*, although it certainly has been influenced by other lexicons. These influences are examined here. The *Magna Grammatica* is an enlarged version of the *Etymologicum Symeonis* containing also the *Etymologicum Magnum*. It can be dated to around the middle of the 13th century. Two manuscripts (Vind. Phil. gr. 131 and Parm. gr. 2139) witness the *Et. Symeonis* and two other manuscripts (Laur. S. Marco 303 and Voss. gr. Q. 20) bear the text of the *Magna Grammatica*. These four manuscripts all differ from one another. It has thus been necessary to collate them very carefully and analyze their sources. In this paper, the method adopted in the critical edition is described. Each manuscript has its own characteristics and may be very different from the original. A short description of the manuscripts and the analysis of glosses' structure and typology, with examples, contribute in a better understanding the *Et. Symeonis*' complexity.

Claudio Bevegni

Osservazioni sui manoscritti dei Moralia *di Plutarco utilizzati da Angelo Poliziano*

MS II I 99 (Florence, Biblioteca Nazionale) is a miscellaneous codex containing a number of Greek and Latin excerpts derived from the works of a wide variety of authors, tran-

scribed for the most part by Angelo Poliziano's hand or, at least, under his supervision. Among Greek works abridged by Poliziano we find also a very rich selection from Plutarch's *Moralia*. The excerpts from the *Moralia* are divided into four *tranches* and belong to 32 different treatises: they are transcribed by Poliziano directly in Greek or (less frequently) translated or paraphrased by him in Latin. In this paper, I focus on a specific subject, namely, the identification of the Greek MSS used by Poliziano to perform his Plutarchan selection. Such an identification – partly already ascertained – needs to be completed and further articulated. Particularly, I have examined the fourth *tranche* of excerpts, derived from *Quaestiones convivales*: the MS used by Poliziano turns out to be the Laurentianus 80, 5. Then, I pose some questions about knowledge and exploitation of *Quaestiones convivales* from Poliziano and, in conclusion, examine a couple of quotations from *Quaest. conv.* in Poliziano's works (*Miscellanea prima* and *Commentary on Homer's Odissey*).

Vincenzo Ruggieri
Levissos (?): un caso di topografia urbana in Licia

The large Byzantine settlement on the rocky island of Gemile (the north-west coast of Lycia, Turkey) is certainly the site of a city built entirely during the 6th century – some remains even show a late medieval phase. Due to its Christian foundation, one may ascertain the planning system which motivated the urban structure of the city. The island, hypothetically assumed to be the Byzantine Levissus, offers an urban setting: viability, churches with additional buildings set within open spaces, necropolises, commercial structures on the seashore and *extra moenia* quarters. Considering the site of Gemile, as well as other two Byzantine cities, this paper sketches some constant urban peculiarities which became integral parts of a newly built provincial city of the 6th century.

Giovanni Gasbarri
Gli avori bizantini del Museo Civico Medievale di Bologna. Arte, collezionismo e imitazioni in stile

Most of the Byzantine and Medieval carved ivories now preserved in the Museo Civico Medievale in Bologna were once part of the large collection of antiquities owned by the painter Pelagio Palagi, and donated to the city after his death in 1860. One of the pieces of this collection is a bone relief representing the enthroned Christ, which is commonly recognized as a fake produced in the early 19th century. Based on archival research in local institutions, and drawing on new and inedited documents, this contribution aims to analyze in depth the history of Palagi's collection, as well as to investigate the events that led to the production of this fake.

Mauro della Valle
Questioni intorno alla porfirogenita Zoe

The present paper deals with the bizarre personality of the Empress Zoe, the daughter of Constantine VIII. First of all, it considers the works of art that show her portrait: the mosaic in the south gallery of Hagia Sophia in Istanbul; the so-called Crown of Monomachos

(which is suspected to be a forgery); the coins and the seals; the miniatures, especially those in *Sinai 364* and *Skylitzes Matritensis*. Thereafter, it considers the primary contemporary literature, i.e., Psellus, Skylitzes, Yahia and Attaleiates, and examines how the Empress was seen in historiographical sources from the 17th through 20th centuries (e.g, from Cousin to Du Cange, and from Montesquieu, Voltaire, Gibbon, Moreri to Schlumberger and Diehl). In the second part, the paper deals with the supposed trip of Zoe to Italy, in order to marry Otto III, examining historical evidence, sources and literature. The paper suggests the probability this trip never took place, and that the promised bride was not one of the three daughters of Constantine VIII.

Silvia Pedone
«Souvenirs d'une grandeur qui ne s'efface pas». La Santa Sofia di Giustiniano in alcuni disegni di Charles Texier

This paper analyzes some paintings on Constantinopolitan monuments by French architect and archeologist Charles Felix-Marie Texier (1802-1871). These, nowadays preserved in London, are an important witness for reconstructing the history of the city and a pioneering study on Constantinople's monuments. Texier's original notes makes it possibile an assestment of the evolution of some buildings, such as the Church of Saints Sergius and Baccus and Haghia Sofia before the 19th, thus enabling modern scholars to understand how these monuments looked like before the modern changes in architecture and landscape.

Tommaso Braccini
Tra aquile e campane: araldica bizantina dopo la caduta di Costantinopoli

Since the beginning of the 15th century, Western coat-of-arms appeared more and more often in the Byzantine world: the imperial family itself adopted the well-known symbol of the two-headed eagle and, most importantly, sometimes allowed some distinguished Latins to quarter it into their coats of arms. After the Fall of Constantinople (and, later, after the Turkish conquest of Cyprus and the Battle of Lepanto), Greek and Balkan refugees, seeking admission into the ranks of Western nobility, adopted and often invented blazons that, according to them, were connected with noble Byzantine families. One such case involved the coat of arms, showing three bells, which was adopted by the Albanian family of Arianiti, who claimed it as a legacy of the Comneni. These same bells were adopted by another Greek family emigrated in the West, the Melissourgoi-Melissenoi, who claimed links with the Comnenian dynasty as well. The two-headed eagle, however, remained the most popular blazon for Greek émigrés wishing to boast an imperial ancestry: among many other cases, one can point to Girolamo Emmanuele (d. 1612), a successful soldier, who came from Nicosia and adopted the family name of Paleologo, and quartered the imperial eagle in its coat-of-arms, with the intention of getting rid of the reputation of 'nouveau riche'.

Marina Cavana, Daniele Calcagno
La Croce degli Zaccaria da Efeso a Genova (secoli IX-XIII)

This paper examines the history of the so-called "Cross of the Zaccaria". Recents discoveries demonstrate the authenticity of the legend according to which in 15th c. – but all the

evidence suggest even a slightly earlier date – the Cross belonged to the Zaccarias, an important family of admirals and merchants with close bonds with the Genoese. Furthermore, the importance of this object within the "tesoro" of the Genoese Republic and its liturgical importance – in particular for what concerned the benediction of the newly elected Doge – is emphasized. Thus, the Cross has to be classified among those objects traditionally used for ceremonies and consecrations of kings and emperors.

Simona Moretti
I colori della fede: icone a smalto e a mosaico tra X e XIV secolo

This paper investigates the phenomenon of the spread of enamel and mosaic icons. The former seemed to prevail during the Comnenian age, while the latter, of small size and tiny pieces, peaked during the Palaiologan period, but has antecedents antiquity. This report intends to point out common elements between enamel and miniature mosaic icons: from a generic formal point of view, to specific iconographical suggestions and anthropological implications.

Livia Bevilacqua
Basilio parakoimomenos *e i manoscritti miniati: impronte di colore nell'Ambrosiano B 119 sup.*

Manuscripts provide a privileged point of view on aristocratic patronage in the arts in Byzantium during the Macedonian dynasty (867-1056), thanks to subscriptions and donor portraits displayed on their pages. This essay analyzes a very peculiar case, i.e. the case of Cod. Ambr. B 119 sup. (Milan), which was carried out for Basil the 'parakoimomenos' (ca. 915-985) around 959. This fragmentary codex contains a number of military treatises, among which is a naval treatise that was composed after the will of Basil himself. This book has been neglected by art historians, due to its apparent lack of illumination. Today, only blue and gold headpieces are preserved, as well as simple graphic explanations of the directories given by the text. Originally the manuscript had a full-page miniature displaying a soldiers' array, which is now lost, but whose iconography can be reconstructed, since its facing page still holds scattered color prints. In summary, as compared to other such manuscripts for Basil the 'parakoimomenos', as well as in the broader context of book production of the time, this particular manuscript can be regarded as an important witness to the artistic culture of the middle-Byzantine aristocracy.

Cecilia Pace
Dossier su san Nilo Erichiotes

We have knowledge of the *Life*, of the *Akolouthia* and of the *Testament* of Saint Neilos Erichiotes (XIII-XIV century), handed on by means of three editions: P. Aravantinos (1865), A. Panaghiotides (1900), B. Krapsites (1972). Equally, we are acquainted with the existence of two manuscripts of Saint Neilos' life: the first dated 1903 and the second 1911. In the monastery's library is preserved another manuscript of Neilos' *Akolouthia*, dated from XVI century (L. Vranoussis, 1964), and an older one which has been destroyed at the beginning of the XIXth century. This paper aims at studying the three manuscripts preserved in the monastery's library, and the editions based upon them.

Mario Re

Note per un'edizione delle recensioni greche del Martirio di san Vito

Of the legendary Passio, which involves the protagonist Vitus the child, together with Modestus the tutor, and Crescenzia the nurse, there remain several Latin recensions (most of them still unpublished), some Slav translations, and four Greek recensions. None of the Greek recensions have been heretofore studied in detail. In this paper, I will present some of the results which have emerged during the preparatory work of an edition of the Greek texts.